Aufbau und Handeln der Kirche

nach der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde,

der

hohen theologischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Otto Schaudig

aus Erlangen.

1939

Buchdruckerei Karl Döres, Erlangen, Jägerstraße

1940 № 7

Referent: Professor D. Paul Althaus, Erlangen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Schrifttum:

1. Quellen:

Baier, Joh. Wilh.: Compendium Theologiae positivae, Jena 1691.

Benzelius, Erik, d. J.: Monumenta historica vetera ecclesiae Sueogothiae, Upsala 1709.

— —: Diarium Vazstenense, Upsala 1721.

Böhmer, Just. H.: Jus Ecclesiasticum Protestantium, 5. Aufl., Halle 1756.

— —: Jus parochiale, 6. Aufl., Halle 1760.

Brochmand, C. E.: Systema universae Theologiae, 6. Aufl., Bd. I, Ulm 1664; Bd. II, Frankfurt a/M. 1668.

Calov, A.: Systema Locorum theologicorum, Wittenberg 1655.

Consilia theologica Witebergensia, Frankfurt a/M. 1664.

Corpus Reformatorum XXI, XXII.

Denzinger, H.: Enchiridion Symbolorum, 21.—23. Aufl., Freiburg 1937.

Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß: Die Bekenntnisschriften der evangel.-luth. Kirche, hrsgg. v. —, Göttingen 1930.

Gerhard, J.: Loci theologici, 1610.

Gezelius, J.: De Benedictione sacerdotali, Greifswald 1705.

Hollatz, D.: Examen theologicum acroamaticum, 8. Aufl., Leipzig 1763.

Hutter, L.: Compendium Locorum theologicorum, Wittenberg 1629.

— —: Loci theologici, Gotha 1704.

König, J. F.: Theologia positiva acroamatica, Leipzig 1691.

Laurelius, O.: Abregé des articles de la foi tiré de l'écriture sainte pour l'usage de la Jeunesse Svedoise, übersetzt ins Französische von Nikolaus Bergius, Stockholm 1694.

Melanchthon, Ph.: Loci communes, hrsgg. v. G. L. Plitt-Th. Kolde, 3. Aufl., Leipzig 1900.

— —: Grundriß der Glaubenslehre (Deutsche Uebersetzung der Loci communes v. F. Schad), München 1931.

Meisner, B.: Philosophia sobria, Wittenberg 1614/19.

Mentzer, B.: Catholisches Handbüchlein oder kurzer Begriff der rechten wahren uralten catholischen Lehre, darinnen die vornehmsten Stücke der christlichen Religion aus dem Worte Gottes deutlich erklärt werden, Marburg 1620; neu hrsgg. von Georg Hoffmann, Göttingen 1938.

Musäus, J.: Introductio in Theologiam, Jena 1679.

Quensted, A.: Theologia didactico-polemica, Wittenberg 1685.

Saravia, H.: De diversis Ministrorum Evangelii Gradibus, sicut a Domino fuerunt instituti et traditi ab Apostolis ac perpetuo omnium Ecclesiarum Usu confirmati, Liber unus; Frankfurt 1591.

v. Seckendorff, V. L.: Christenstaat, 1685.

2. Literatur:

Althaus, P.: Communio Sanctorum, München 1929.
— —: Kirche und Staat nach lutherischer Lehre, Leipzig 1935.
Brunstäd, A.: Die Kirche und ihr Recht, Halle 1935.
Becker, K. H.: Der Christ als Untertan nach lutherischem Bekenntnis (Evangel. Theol. 1936, S. 276 ff.).
Bonhoeffer, D.: Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft (Evangel. Theol. 1936, S. 214 f.).
Breit, Thomas: Bekenntnisgebundenes Kirchenregiment, München 1936.
Creutzig, H. E.: Amt und Aemter in der lutherischen Kirche (Luthertum 1938, S. 114 ff.).
Diem, Harald: Die Autorität der Kirchenleitung und das 4. Gebot (Evangel. Theol. 1937, S. 379 ff.).
Diem, Herm.: Die Substanz der Kirche, München 1935.
Dilthey, W.: Gesammelte Schriften, Bd. II. (Weltanschauung und Analyse des Menschen, seit der Renaissance und Reformation), Leipzig und Berlin 1914.
Elert, Werner: Morphologie des Luthertums, München 1931/32.
— —: Zur Terminologie der Staatslehre Melanchthons und seiner Schüler (Z. f. syst. Theol. 1932, S. 522 ff.).
— —: Der bischöfliche Charakter der Superintendentur - Verfassung, Luthertum, 1935, S. 353 ff.
Engelland, H.: Melanchthon, München 1931.
Fuchs, E.: Die Grenze der Kirche (Evangel. Theol. 1936, S. 41 ff.).
Harnack, Th.: Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, Nürnberg 1862.
Heckel, J.: Die Entstehung des brandenburg-preußischen Summepiskopates (Z. d. Savigny-Stiftung, Can. Abt. 1924, S. 266 ff.).
Hirsch, Em.: Evangelische Kirchenordnung, Leipzig 1934.
— —: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin und Leipzig 1937.
Holl, K.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther, 2. und 3. Aufl., Tübingen 1923, S. 288 ff.; III. Der Westen, Tübingen 1928, S. 302 ff.
Hopf, F. W.: Lutherische Kirchenordnung, München 1935.
Hübner, F.: Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh 1936.
Hundeshagen, C. B.: Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, 3. Aufl., Frankfurt a/M. 1850.
Jordan, H.: Luthers Staatsauffassung, München 1917.
Kaftan, Th.: Vier Kapitel von der Landeskirche, 2. Aufl. Schleswig 1921.
Kattenbusch, F.: Der Quellort der Kirchenidee, Leipzig 1921.
— —: Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, Gotha 1928.
Leube, H.: Die Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924.
Liermann, H.: Deutsches Evangelisches Kirchenrecht, Stuttgart 1933.
Müller, K.: Zur Geschichte und zum Verständnis des Episkopalsystems (Z. d. Savigny-Stiftung, Can. Abt. 1918, S. 1 ff.).
Reuter, A.: Luthers und Melanchthons Stellung zur iurisdictio episcoporum (N. K. Z. 1925, S. 549).
Richter, L.: Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851.

Rieker, K.: Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, Leipzig 1893.
— —: Sinn und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, Leipzig 1902.
— —: Der Ursprung von Staat und Kirche (E. Friedberg-Festschrift, Leipzig 1908, S. 39 ff.).
Schenke, Fr: Pufendorfs Kirchenbegriff (Z. d. Savigny-Stiftung, Can. Abt. 1925, S. 39 ff.).
— —: Der Kirchengedanke Johann Gerhards und seiner Zeit, 1931.
Schleiff, A.: Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert, Berlin 1937.
Schmid, H.: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. Aufl., Frankfurt a/M. 1876; 7. Aufl., Gütersloh 1893.
Schumann, F. K.: Kirche und Lehre, Stuttgart 1936.
Schwindel, K.: Kirche und Jurisdiktion (N.K. Z. 1933, S. 136 ff.).
Sehling, E.: Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, 2. Aufl., 1914.
Sohm, R.: Kirchenrecht, Erster Band, Leipzig 1892.
Tholuck, A.: Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859.
Thudichum, F.: Die Einführung der Reformation und die Religionsfrieden von 1552, 1555 und 1648, Tübingen 1896.
Trillhaas, W.: Die lutherische Lehre „De potestante ecclesiastica" (Zw. d. Ztn. 1933, S. 497 ff.).
Vollert, W.: Ein Blatt aus der Geschichte des Zusammenhanges der höheren Schule mit der Kirche im 17. Jahrhundert (N. K. Z. 1923, S. 514 ff.).
Weber, H. E.: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Erster Teil, Gütersloh 1937.

Luthers Werke werden nach der Weimarer und Erlanger Ausgabe angeführt.

Inhalts-Verzeichnis:

	Seite
Einleitung	1
§ 1. Die Kirche	4
I. Die Einheit der Kirche	5
II. Die Heiligkeit der Kirche	8
III. Die Allgemeinheit der Kirche	10
IV. Die Apostolizität der Kirche	12
§ 2. Die Kirche als eine Personenmehrheit betrachtet	14
I. Zusammenschluß von Einzelmenschen	14
II. Zusammenschluß von körperschaftlichen Vielheiten	23
§ 3. Die Kirchen	28
§ 4. Die Lehre von der kirchlichen Gewalt (potestas ecclesiastica)	45
I. Die potestas ecclesiastica im objektiven Sinn	45
II. Die potestas ecclesiastica im subjektiven Sinn	51
III. Die potestas ecclesiastica des geistlichen Amtes	53
§ 5. Das kirchliche Handeln	55
§ 6. Das Pfarramt	64
§ 7. Das Bischofsamt	74
§ 8. Die weltliche Obrigkeit	83
I. Allgemeiner Teil	83
II. Die potestas politica	91
III. Staat und Kirche	94
§ 9. Das Kirchenregiment	99
§ 10. Die Kirchenzucht	112
I. Allgemeine Lehren	112
II. Die Kirchenzucht im Spiegel der reformatorischen Lehre	115
III. Die Anwendung der reformatorischen Kirchenzuchtlehre in der Orthodoxie	119
Schlußwort	126

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533919_0005

Einleitung.

Ein Zeitalter wie das unserige, das sich zwar nicht Jahrhundert der Kirche nennt, aber angelegentlich nach der Kirche fragt, wird in seinem Ringen nicht achtlos an der Lehre des Luthertums des 17. Jahrhunderts vorübergehen. Oftmals wurde die Orthodoxie,[1]) von der wir hier zu reden haben, als ein Abschnitt der Kirchengeschichte bezeichnet, der im Dogmatismus erstarrt wäre. Dieser Vorwurf muß, wenn damit die unermüdliche Arbeit an Herausbildung der rechten Lehre getroffen werden soll, mit Ruhe hingenommen werden. Selten zuvor stand, so wie damals, losgelöst von allen außerkirchlichen Erwägungen, die Frage „was ist die Lehre der Kirche", im Mittelpunkt einer ausgedehnten wissenschaftlichen Forschung. Wollte einer den genannten Vorwurf erweitern und den orthodoxen Gelehrten den Sinn für kirchliche Einheit absprechen, er täte ihnen damit unrecht. Vereinigung des Getrennten, auch nach außen, war ihr Ziel, um dessen Erreichung sie sich unaufhörlich bemühten. Ihr Vorgehen in Schrift und Wort schien dem zu widersprechen. Solcher Widerspruch ist nur scheinbar. Ihr Bemühen um Einigung war eben nicht eine Frage der Kirchenpolitik, sondern ein Streben nach einheitlicher Lehre. Kirchenpolitik allein führt zum Synkretismus und dieser ist nach Baier (S. 1046) Zusammenfassung bekenntnisverschiedener Teile. Hatte die Botschaft der Wittenberger Reformation, am Maßstab der Heiligen Schrift gemessen, sich als richtig erwiesen, so galt es sie auch festzuhalten. Es ging nicht um die mehr oder minder erhabene Weisheit eines Religionsgründers, sondern um die uralte frohe Botschaft vom Weltenheiland Jesus Christus, wie sie in der Bibel sich aufgezeichnet findet und in der Reformation neu zur Geltung gebracht wurde. Was wäre den Männern, die an vielen Orten predigten, schrieben und lehrten, lieber gewesen, als alle Welt hätte sich ungezwungen solcher kirchlichen Lehre erschlossen?

---

1) Für den Gebrauch des Ausdruckes in der damaligen Zeit vgl. Brochmand, S. 537 (orthodoxi doctores), Meisner, S. 553 (orth. fides), Baier, S. 1027 (orthodoxia doctrinae), Hollatz, S. 65 (magistratus politicus orthodoxus) u. a.

Weil das nicht der Fall war, vielmehr das helle Licht des Evangeliums mit Gewalt oder List getrübt, ja ausgelöscht werden sollte, deshalb war es erforderlich, das Dogma der einen, heiligen, allgemeinen, apostolischen Kirche, eben der von Luther erneuerten Kirche. klar herauszustellen und nicht hinter den Lehren anderer Kirchentümer in den Hintergrund treten zu lassen.

Denn das ist die neue Erkenntnis, die sich, bereits im Reformationsjahrhundert beginnend,[2]) seit Anfang des 17. Jahrhunderts, vor allem aber im Dreißigjährigen Kriege, zur Gewißheit entwickelte: Mit der äußeren Einheit der Kirche ist es vor wie nach der Reformation nichts. Auch dem reformatorischen Geschehen gelang nicht, wozu es mehr als alle vorausgehenden und nachfolgenden Unionsbemühungen berufen war, die lehrmäßige (und in deren Folge wenn möglich auch die organisatorische) Einung der gesamten Christenheit auf Erden. Kirchenerneuerung als Reinigungsvorgang setzte sich, wenigstens im Abendlande, allenthalben durch. Der kirchengeschichtliche Vorgang der Restauration zeigt, daß man auch auf römischer Seite nicht müßig war. Aber gerade dadurch wurde die Trennung besiegelt. Das Augsburger Bekenntnis bildete noch eine in gutem Sinne urkatholische Formel; es setzte, allein die Heilige Schrift zur Richtschnur kirchlicher Verkündigung wählend, die schriftgemäße Ueberlieferung von Lehrern und Konzilien fort. Die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, hier zeigte sie sich im wesentlichen vollendet. Das Heilige Konzil, von vielen Geschlechtern längst ersehnt, trat zu spät in Wirksamkeit, die in Trient versammelten Väter mußten zu dem Wirken Luthers Stellung nehmen in bejahendem oder verneinendem Sinne. Sie entschieden sich für Nein und gründeten so an Stelle der mittelalterlichen abendländischen Einheitskirche die Ecclesia Romana,[3]) die römisch-katholische Konfession im heutigen Sinne des Wortes.

Solche Erwägungen sind unerläßlich, um zu erkennen, daß es sich bei den Auseinandersetzungen der lutherischen Orthodoxie mit römischen Theologen, insbesondere mit Bellarmin, um Apologetik zwischen fertig entwickelten Konfessionen handelt.

Entsprechendes gilt von den Auseinandersetzungen des Luthertums mit dem Kalvinismus, wobei die Lehre Zwinglis miteinbezogen

---

2) A. Schleiff, Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert, Berlin 1937, S. 11.

3) Canones et Decreta Sacrosancti et Oecumenici Concilii Tridentini, Regensburg 1910, Sessio XIV. S. 76, Sessio XXV. S. 192. — Vgl. den vatikanisch-italienischen Lateranvertrag von 1929 („... die Heilige, Katholisch-Apostolische und Römische Religion ..."). — Ekklesia, Bd. I. Nr. 1, S. 69, Gotha 1934.

werden soll. Sein Angriff wurde nicht von einer Spitze aus geleitet, sondern von verschiedenen selbständigen Mittelpunkten aus vorgetragen. Das Marburger Religionsgespräch von 1529 ist in dieser Auseinandersetzung nur eine Begebenheit unter vielen. Auch wurde im Unterschied zur Apologetik gegen Rom der lutherisch-kalvinische Gegensatz nicht auf festlichen Reichs- und Kirchenversammlungen vor breitester Oeffentlichkeit ausgetragen, sondern in einer Menge von Einzelaktionen, von denen jede für sich nur lokale oder provinziale Bedeutung besaß, deren Summe aber bezeichnend war für einen Gegensatz von allgemein kirchlicher Bedeutung. Man mag den Lutheranern zur Last legen, daß in diesem Streite sie es waren, die das Nein sprachen (abschließend 1580 in der Konkordienformel).[4]) Aber dieses Nein, wie auch alle Strenge der Apologetik war die Antwort auf Angriffe, die große Gefahr brachten und keineswegs immer mit geistlichen Waffen erfolgten. Die Bewegung, die sich an Calixt und die Helmstädter Schule knüpft, steht außerhalb der lutherischen Bestrebungen. Im Anschluß an H. Leube[5]) wird daher von ihrer Darstellung abgesehen.

Man würde die Bedeutung der lutherischen Orthodoxie unterschätzen, wollte man sagen, daß ihre Wirksamkeit lediglich verteidigende Art besessen habe; zum Schein könnte für solche Erwägung die Tatsache sprechen, daß es an einer Auseinandersetzung mit dem (zumindest im deutschen Raum sich nicht bemerkbar machenden) anglikanischen und griechisch-katholischen[6]) Kirchentum fehlt. Doch spricht die Eigenständigkeit der lutherischen Orthodoxie gegen solche Annahme. Apologetik ist hier nicht Selbstzweck, sondern nur eine Seite ihrer Wirksamkeit. Die Autoren sind dessen, was sie lehren, sicher. Unabhängig davon, daß sie (was den äußeren Bestand anlangt) infolge des sich Abschließens der anderen Kirchen und Gruppen nun selbst „Konfession" geworden ist, hält die lutherische Kirche des 17. Jahrhunderts an dem Erbe der reformatorischen Väter fest. Dieses aber ist die Lehre nicht einer beliebigen Denomination, sondern der Kirche.

An diesem inneren Bestand konnte auch der große Krieg nichts ändern. Was er für den äußeren Bestand bedeutete, insbesondere inwieweit er auf die Rechtsentwicklung und von dieser beeinflußt auf die Gestalt der Kirche einwirkte, wird an seinem Orte dargestellt werden.

---

4) H. Leube, Kalvinismus und Luthertum, Bd. I, Leipzig 1928, 1. Kap.

5) Ebenda, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924.

6) Nur Hollatz (S. 1313) bezeichnet nebenbei als ecclesia corrupta, die Graeca.

§ 1. Die Kirche.

Dem Vorwurf der Häresie und des Schismas, den die Widersacher gegen Luther und seine Anhänger erhoben, begegnet Gregor Brück mit dem Hinweis auf das Nicänische Bekenntnis, als einem gewichtigen Gegengrunde. Dieses Vorgehen war nicht nur ein Akt christlichen Bekennens, sondern hatte öffentlich-rechtliche Bedeutung.[7]) Denn noch galt das Recht des Codex Theodosianus (Lib. XVI., tit. V. c. 6), welches bei der Abwehr von Ketzereien die Nic.-Konst. Formel als Maßstab der Rechtgläubigkeit aufstellte (Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque assertione firmatae, observantia semper mansura teneatur. Besonders kennzeichnend § 3: ... iubeamus, ut cunctis orthodoxis episcopis, qui Nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur).[8]) Reinen Gewissens vor Gott und den Menschen konnten die Evangelischen sich als Rechtgläubige bezeichnen.[9]) Natürlich war nicht ein Konzilsbeschluß ihre letzte Autorität, sondern Gottes Wort aus der Heiligen Schrift. Konzilien besitzen große Autorität in Abhängigkeit von der Heiligen Schrift zufolge Uebereinstimmung ihrer Beschlüsse mit dieser (Hollatz, S. 70). Aber das durfte ihnen freudige Genugtuung sein, daß ihre Bibelerkenntnis sich mit der Lehre der Väter aus der Frühzeit deckte. Auch diese wurden heftig angefeindet und bedroht, aber ihre Lehre setzte sich als die rechte durch.

Dazu gehörte das Lehrstück von der einen heiligen allgemeinen apostolischen Kirche, mit welchem die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts sich beschäftigen mußte. Hierbei handelt es sich nicht um die Glieder, aus denen die Kirche besteht. Betrachtet wird die Kirche in ihrer Geschlossenheit als Stiftung ihres Herrn.[10])

Daß mit den vier Eigenschaftswörtern una sancta catholica apostolica eine erschöpfende Betrachtung über die Kirche nicht gegeben sei, ist den Schriftstellern, die sich damit befassen, deutlich. So sieht Hollatz (S. 37) darin lediglich die Attribute der Kirche. Dieselbe Anschauung vertritt Baier (S. 992). Wir wollen diese Einteilung unserer Behandlung zugrunde legen, zuvor uns aber mit den Einteilungen anderer vertraut machen. Auch Calov (VIII, S. 261) kennt vier Beifügungen der Kirche, an erster Stelle ebenfalls Einheit und darnach Heiligkeit. Hernach aber ersetzt er die Katholizität

---

7) Ueber das Vorliegen des gleichen Gesichtspunktes im Augsburger Bekenntnis vgl. C. Stange, Z. f. s. Th. 1930, S. 593 ff.

8) Eine ausführliche Wiedergabe der Stelle findet sich bei Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums, 4. Aufl., S. 81.

9) Vgl. hiezu W. Elert, Morphologie, Bd. I., S. 329 ff.

10) Vgl. F. Brunstäd, Die Kirche und ihr Recht, Halle 1935, S. 24.

durch Unsichtbarkeit und die Apostolizität durch Beständigkeit. Noch anders teilt Quensted (S. 482) ein. Er bezeichnet die Beifügungen una sancta catholica apostolica als Beschaffenheiten und Nebenumstände (affectiones et adiuncta) der Kirche und erweitert ihre Reihe durch Geltung (autoritas), Sichtbarkeit (visibilitas), Glanz (splendor), Niedergeschlagenheit (afflictio), Hinfälligkeit (defectibilitas). Brochmand (S. 265) faßt Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Autorität, Sicherheit vor Irrtum, Beständigkeit, Niedergeschlagenheit zu einer Reihe von Kennzeichen zweiten Ranges (notae secundariae) zusammen, denen als Kennzeichen ersten Ranges (notae principales) die reine Predigt des göttlichen Wortes und die rechtmäßige Verwaltung der Sakramente gegenüberstehen.

Attribute, Zuteilung von Eigenschaften nicht menschlicher, sondern göttlicher Art: wenn dem so ist, müssen solche Eigenschaften siegreich sich durchsetzen, auch aller menschlichen Sünde gegenüber, wie sie sich in Lehre und Leben der Menschen ausdrückt. Dann muß es auch möglich sein, sie besonders zu betrachten. Weil die also ausgestattete Kirche eine Gründung Gottes ist, müssen wir weiter feststellen, daß solche der Kirche verliehenen Attribute zwar mit Ausdrücken menschlicher Sprache benannt werden, daß sie aber nicht in ein Feld menschlicher Kategorien sich einordnen lassen. Das Organ, welches die vier Beifügungen als vorliegend (oder fehlend) erkennt, ist der Glaube, den seinerseits der Mensch sich nicht schafft, um dessen Verleihung er höchstens Gott bitten kann. Meisner (II., 299) behauptet vom dritten Attribut (was auch von den andern zu gelten hat), daß es Gegenstand der Vernunft sei. Der Glaube wird von Meisner dabei nicht ausgeschlossen, denn als Gegensatz zur Vernunft wird nicht der Glaube genannt (ebenda), sondern die Sinnenfälligkeit.

I. Die Einheit der Kirche.

Der Glaubenssatz von der einen Kirche lehrt uns, das, was dem nur an äußere sichtbare Vorgänge gewöhnten Auge als ungegliederte Menge erscheinen will, in der Wirklichkeit als eine Einheit zu betrachten. Die Kirche ist in ihrer Wesenheit immer eine (Hutter, Comp., S. 202).

Durch die Einheit ist nach Calov (VIII., 261) die wahre Kirche die eine und selbe sowohl unter dem Alten wie unter dem Neuen Bund. Die alttestamentliche Kirche nimmt ihren Anfang mit Abraham (Abrahamitischer Bund, Gen. 15, 7—21).[11])

11) H. Frey, Das Buch des Glaubens, Bd. II, Stuttgart 1935, S. 55. O. Procksch, Genesis, 2. u. 3. Aufl., Leipzig u. Erlangen 1924, S. 107 ff.

Unter dem Hirten Jesus tritt die Kirche als eine Herde in Erscheinung. Calov (VIII. 255) nennt diesen Tatbestand die Einheit der Kirche im Glauben, denn nur im geist-gewirkten Glauben weiß sich die Herde mit ihrem Hirten verbunden.[12])

Die Einheit mit dem Hirten findet ihre notwendige Ergänzung in der Einheit der Liebe, mit welcher die Glieder einander und Gott lieben (Calov, ebenda).

Doch ist die Glaubenseinheit früher da als die durch brüderliche Liebe erzeugte Einheit (Baier, S. 1040). Hierbei wird am besten gleich auf die philosophischen Gedankengänge Meisner's hingewiesen. Dieser wirft die Frage auf: Hat wahre Freundschaft Platz zwischen den Verfechtern verschiedener Meinungen? Jene betrachtet er nach vier Gesichtspunkten: 1. bürgerliche Freundschaft, 2. natürliche Freundschaft, 3. sittliche Freundschaft, 4. geistliche Freundschaft. Die letztgenannte will alle wahrhaft gläubigen Christen in Einheit des Geistes und Glaubens verbinden zu einem geheimnisvollen Leibe. Die Zusammengehörigkeit wird in einem Familienbild gezeigt. Darnach besteht in Christus die Brüderschaft. Gott ist der eine Vater und die Kirche die eine Mutter, durch welche die Menschen neu geboren und Christen geworden sind. Gegründet ist die geistliche Freundschaft auf Einheit, welche besonders in einem Glauben besteht. Dann nur sind die Christen eine Einheit, wenn sie in einem Glauben übereinstimmen (Meisner, I., 544 ff.). Hier zeigt sich uns eine Vorstellung vom Wesen der Christenheit, die zum Teil verborgen den ganzen Abschnitt durchzieht: Die Kirche steht steht als dritte Person (mit Eigenpersönlichkeit versehen) ihren Gliedern gegenüber. Die Gläubigen sind auf die Mutter Kirche angewiesen, sie ist deren Heilsanstalt. Das Bild von der Kirche als Mutter der Gläubigen bringen in gleicher Weise Mentzer (S. 88) und Baier (S. 1027).

Nach außen wird die kirchliche Einheit wahrnehmbar durch die eine Heilige Schrift. Musäus (S. 423) kennzeichnet sie als die schon seit der Apostel Zeiten einheitliche und allenthalben übereinstimmende Bezeugung der über den ganzen Erdkreis verstreuten Kirche. Dazu kommt die eine Glaubenslehre und Gottesfurcht derer, die vom göttlichen Ursprung der Schrift überzeugt sind (Musäus, S. 457).

Einen Schritt weiter führt König (S. 277), indem er sein Augenmerk auf das Handeln der Kirche lenkt und aus dessen inhaltlicher Gleichheit auf die Einheit der Kirche schließt. König erhebt unter Bezugnahme auf die äußere Gestalt die Frage: Was

12) Vgl. M. Luther, Kl. Kat. Ausleg. z. 3. Glaub.-Art.

ist die Form der Kirche? Er findet sie in der äußeren Einheit des Bekenntnisses der wahren Lehre oder der äußeren Gesellschaft der Bekennung des nämlichen Glaubens und dessen öffentlicher Uebung (unitas externa professionis doctrinae verae, seu publica societas professionis eiusdem fidei eiusque publici exercitii).

Wie betätigt sich diese äußere Einheit? Bis ins Einzelne war der alttestamentlichen Gottesgemeinde der Vollzug des religiösen Lebens nach persönlichen und sachlichen Gesichtspunkten vorgeschrieben. In Israel war der feierliche gottesdienstliche Brauch Bestandteil des auf dem göttlichen Gesetz beruhenden Bekenntnisses. In der christlichen Kirche ist das nicht der Fall, das einschlägige israelitische Kultgesetz gilt für sie nicht. Das zeigt deutlich Böhmer (Jus. eccl. protest. III, 64). Er unterscheidet zwischen Adiaphora (oder willkürlich aufzuputzenden Bräuchen) und durch Christi Vorschrift bestimmten Zeremonien. Die Liturgie war bei den alten Juden nicht adiaphorisch, daher auch dem königlichen Gesetz nicht unterworfen. Das sei im Christentum anders (a. a. O., S. 65). Das biblische Glaubenszeugnis ist Grund der kirchlichen Einheit und bedarf nicht der Ueberhöhung durch Kultusgleichheit. Die Einheit der Riten ist nur über die Einheit des Glaubens anzustreben. Was sich in Art. VII des Augsburger Bekenntnisses ausgedrückt findet, wird von Hutter (Comp., S. 207) aufgenommen: Die Einheit der Kirche ist nicht nach den Riten zu richten. Die Hauptsache ist, daß in der Lehre und in all ihren Artikeln, sowie im rechtmäßigen Gebrauch der Sakramente zwischen den Kirchen Uebereinstimmung herrsche.

Wie sich die Teilhaberschaft an den Gnadenmitteln gestaltet, die doch Besitz der e i n e n Kirche sind, zeigt uns Quensted (S. 482). Wort und Sakrament gehören dem Herrn mit solcher Ausschließlichkeit, daß niemand etwas wegnehmen oder hinzusetzen darf. Beide sind der Kirche verliehen, aber doch nur dazu, daß die Glieder der Kirche, ein jeder einzelne für sich, das dargebotene Gnadengut ergreifen und sich völlig zueignen. Das Heil ist an solche Zueignung geknüpft. Diese Zueignung durch den einen bedeutet keine Beraubung des andern. Daher bezeichnet Quensted die Kirche als eine Menge von Menschen, die das Wort Gottes innehaben und die Sakramente gebrauchen. Zwischen ihnen besteht eine Teilhaberschaft (participatio spiritualium ac coelestium bonorum).[13])

Noch weniger als die mit Jesus Christus eingetretene Zeitenwende vermag der Tod die Einheit der Kirche in Frage zu stellen. Wir berühren hier die Unterscheidung zwischen kämpfender und

13) Vgl. hiezu P. Althaus, a. a. O., S. 8 ff.

triumphierender Kirche. Sie findet sich bei Quensted (S. 479). Die Unterscheidung wird bedingt vom natürlichen Tode der Einzelpersonen, berührt also die von den einzelnen unterschiedene Herde nicht. Calov (VIII., 261) zeigt deren Einheit auf; es handelt sich nur um zwei verschiedene Zustände einer und derselben Kirche. Wenn an anderer Stelle (VIII., 255) Calov die Kirche als Mutter der Lebendigen und nicht der Toten bezeichnet, so bedeutet dies, daß die Kirche gegenüber den Verstorbenen keine Möglichkeit der Seelsorge mehr besitzt. Die Einheit der Kirche wird von der Frage, ob der Einzelne sich vor oder hinter der Schwelle des Todes befindet, nicht berührt. Gerhard (XXII., 267) stellt den Vorgang folgendermaßen dar: Die kämpfende und siegreiche Kirche ist eine einzige Gemeinschaft. Unterstützt wird dieser Satz durch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Der Tod wird verharmlost zu einer Lösung der Seele vom Körper (Baier, S. 363; Quensted, S. 537). Die Unsterblichkeit besteht nach Gerhard (XXVI., 96) nur in Abhängigkeit von Gott und befreit nicht vom Gericht. Da Hollatz (S. 1246) neben dem Universalgericht noch ein in der Todesstunde ergehendes Partikulargericht kennt, muß die siegreiche Kirche als der Teil von Menschen angesehen werden, denen in der Todesstunde Ehre oder Schmach zuerkannt worden ist.[14])

II. Die Heiligkeit der Kirche.

Gott ist heilig. Er wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann. Der Heiligkeit auf der einen (göttlichen) Seite entspricht die Unheiligkeit auf Seite der Menschen. Ein für sie unübersteiglicher Grenzwall liegt dazwischen. Auf der einen Seite befindet sich der heilige Gott, auf der anderen Seite die unheilige Schöpfung.

Was Menschen nicht vermögen, das tut Gott. Er hebt die Trennung, soweit es ihm beliebt, auf und ruft die Menschen in seine Gemeinschaft. Der Ruf trifft den Menschen nach seinem ganzen Wesen (trichotomisch ausgedrückt, nach Leib, Seele und Geist) und löst ihn von allem Unheiligen, das ihn bindet. So ist Gottes Ruf ein Herausrufen, griechisch ein ekkalein (König, S. 274), und wir erkennen, wie ekklesia, einer der griechischen Ausdrücke für Kirche, ein Ausdruck des Getrenntseins ist. Solche Absonderung bewirkt Gottes Heiligkeit.

Nun wäre es Aufgabe der „herausgerufenen" Menge, sich der Gemeinschaft mit Gott[15]) entsprechend zu verhalten, d. h. selbst

14) Vgl. P. Althaus, Die letzten Dinge, 4. Aufl., Gütersloh, 1933, S. 92 ff.
15) Vgl. folgende sich mit dem Priestertum der Gläubigen befassenden Stellen: Ex. 19, 6; 1. Pet. 2, 9; Apok. I., 6.

heilig zu sein. Das kann sie nicht, da ihr ungöttliches Wesen es unmöglich macht. Der Heiligungsvorgang besteht darin, daß der ekklesia die Heiligkeit ihres Herrn angerechnet wird. Die Aneignung dieser Gnadengabe seitens der Kirche geschieht durch den Glauben (Hutter, Loci, S. 198). Der Unterschied, der zwischen der (als Person gedachten) Kirche und ihren Gliedern besteht, macht hiebei nur sprachlich etwas aus: Die Heiligkeit ist den Gläubigen eigen und kann der Kirche selbst zuerkannt werden (Baier, S. 1029). Diese ist aber nicht wegen der Heiligkeit ihrer Glieder heilige Kirche, sondern um ihres Hauptes willen (Baier, S. 996). Die drei gehören zusammen: Christus, Heiligkeit, Kirche. Kirche ohne Heiligkeit ist nicht denkbar. Das würde Christuslosigkeit der Kirche bedeuten und dies wäre ein Widerspruch in sich selbst.

Ein Kennzeichen für die Heiligkeit der Kirche ist nach Hutter (Loci, S. 198) die unermüdliche Arbeit, welche der Heilige Geist an allen Herzen vornimmt, um sie zu heiligen.

Trotzdem die Heiligkeit Christi der Kirche zugerechnet wird (Baier, S. 996), bleibt das Verhältnis zwischen Haupt und Gliedern nicht ungetrübt. Was nunmehr Kirche ist, verleugnet seine Herkunft aus der Unheiligkeit nicht. Die Sünde befleckt die innersten Regungen eben desselben Herzens, dem Gottes Heiligkeit zuerkannt ist. Diese Zurechnung spornt die Kirche an, nach Heiligkeit zu trachten. Daher nennt Quensted (S. 501) sie heilig. Die Zurechnung bleibt nicht wirkungslos, sondern will sich in zähem Ringen unentwegt durchsetzen, und die Kirche zum Erwerb von echter, unverfälschter Heiligkeit drängen. Dieser Erwerb gelingt nach Baier (S. 996) nur teilweise. Die Kirche gelangt wohl in Besitz von ihr anhaftender Heiligkeit. Aber diese ist unvollständig.

Die Daseinsgebiete, auf welchen der Kirche Heiligkeit zukommt, sind Lehre und Leben. So Calov (VIII., 262). Die zwei sind untrennbar. Unheiliges Leben rettet die Kirche, auch wenn die Lehre heilig ist, nicht vor dem Vorwurf der inneren Gebrochenheit. „Heiliges" Leben, das nicht von christlicher Lehre begleitet ist, ja abgeleitet ist, macht die auch noch so fromme Gemeinschaft nicht zur Kirche Christi. Wie für die Einheit, so bedeutet auch für die Heiligkeit der Kirche der Tod keine Grenze. Gerhard (XXII., 262) führt hiezu aus: Unter dem Namen Heilige werden verstanden nicht nur diejenigen, welche nach Beendigung des Streites im Himmel triumphieren, sondern auch diejenigen, welche mit wahrem Glauben begabt in der Welt bis jetzt kämpfen. Der Tod berührt das Geschick der einzelnen Glieder, läßt aber das Ganze der Kirche unberührt.

Man muß sich angelegentlich hüten, das Kommen des neuen Aeons auf den Teil der Kirche, der die Verstorbenen umfaßt, zu

beschränken, und den Teil der Kirche, der auf Erden lebt, als unheilige, etwa in Auflösung befindliche Kirchengruppe anzusehen. Das würde zu einer völligen Verkennung der ekklesia führen. Hier zeigen sich unsere menschheitlich bedingten Grenzen: Die Kirche ist ihnen nicht unterworfen, aber wir sind es und damit auch unsere Erkenntnisse und Aussagen.

III. Die Allgemeinheit der Kirche.

Die orthodoxen Schriftsteller hatten schwer zu ringen um das praktische Vorkommen der Katholizität. Alle Schwierigkeit rührt aber nur von der Hereinbeziehung des Gegensatzpaares ecclesia visibilis und invisibilis her.

Wir folgen einem Fingerzeig Hutter's (Loci, S. 195): Die allgemeine Kirche ist durch den ganzen Erdball verstreut und begreift unter sich alle Menschen, die durch Wort und Sakrament zum Königreich Christi berufen sind. Aber nicht nur in dieser einen Hinsicht wird die Kirche allgemein genannt, sondern auch hinsichtlich der Einheitlichkeit in Glauben und Frömmigkeit. Was diesen Gesichtspunkt anlangt, so erblickt Hollatz (S. 58) in der dem Augsburger Bekenntnis zugetanen Kirche die wahre, weil sie die allgemeine Lehre (catholica doctrina) innehat. Das Wort allgemein bezeichne nichts anderes als allgemeinen Glauben (fides universalis). Die gleiche Ansicht vertritt Meisner (II., 301), der darüber hinausgeht und die Allgemeinheit in eine äußere und eine innere zerlegt. Innere Allgemeinheit des Glaubens bestehe im Gebrauch der prophetischen und apostolischen Schriften, welcher dem Gotteswort nichts Gegenteiliges hinzufügt. In diesem Sinne ist nach Meisner allgemein so viel wie rechtgläubig.

Die äußere Allgemeinheit des Glaubens bezieht sich auf die drei Umstände des Ortes, der Person und der Zeit. Entsprechend äußert sich Baier (S. 996): Die Kirche ist allgemein nicht nur hinsichtlich der Ganzheit (universalitas) der Orte, Völker und Stämme, der Personen oder aller Gläubigen, der Zeit.

Da die allgemeine Kirche im Alten wie im Neuen Testament nur eine ist (s. S. 5), muß auch ihr Katholizismus vor wie nach Erfüllung der Zeiten derselbe sein. Diese Folgerung zieht Gerhard (XXII., 261): Die Frommen alle und überall im Alten und im Neuen Bund gehören zu einem Körper allgemeiner Kirche (unum corpus catholicae ecclesiae).

Das Sterben der Gläubigen bildet keine Grenze für die allgemeine Kirche. Sie ist diesseits wie jenseits des Grabes als eine und dieselbe vorhanden. Sie wird bis ans Ende der Zeit dauern (Hollatz, S. 60). Ueber den ganzen Erdkreis findet sie sich zer-

streut (Hutter, Loci, S. 196). Ihre Einheit bleibt davon unberührt, ob sie die nämlichen menschlichen Ueberlieferungen hat oder nicht (Hutter, ebenda). Diese Feststellung besitzt große Wichtigkeit. Wäre sie nicht aufrecht zu erhalten, dann wäre die Allgemeinheit der Kirche und damit diese selbst in Frage gestellt.

Die Allgemeinheit ist Glaubensgegenstand. Nur im Hinblick hierauf kennt schon Luther den Begriff der unsichtbaren Kirche. Vgl. die Gegenüberstellung „ich glaube eine heilige, christliche Kirche" und „ich sehe eine heilige, christliche Kirche" (W. A. VII, 685). An anderer Stelle bejaht Luther durchaus die Sichtbarkeit der Kirche: Zur Kirche gehören auch nackte Kinder, Mann, Weib, Bauern, Bürger, die weder Platten, noch Bischofsgewand, noch Meßgewand anhaben (Erl. Ausg. 26, 47—49). Die Katholizität ist kein Erzeugnis menschlicher Organisation, daher als solche mit menschlichen Sinnen nicht zu erkennen.[16]) Was diese wahrnehmen können, sind allein die über den Erdball verstreuten Gemeinden. Wohlgemerkt, wenn der Einzelgemeinde die Katholizität fehlte, könnte der Mangel durch Menschenwerk nicht behoben werden, etwa durch Einigung aller getrennten Gemeinden in einer großen Summe. Die Menge der vielen Einzelteile (coetus) bildet nicht die allgemeine Kirche, die wegen der in jenen enthaltenen Anzahl der wahrhaft Gläubigen und Heiligen zu Recht allgemeine Kirche Christi genannt wird. So Baier (S. 1029). Die Gemeinden sind entweder voneinander unabhängig oder sie stellen die Untergliederungen von größeren Verbänden dar.[17]) Die Zusammenfassung der Einzelgemeinden zu einem Ganzen liegt durchaus im Sinne kirchlicher Einheit. Die Bindung, welche den Kirchenkörper gründet und erhält, ist unsichtbar. Dieser aber vermag, soweit nicht technische Gründe entgegenstehen, gesehen zu werden. Auch die sichtbare Kirche (der Berufenen) wird nach Hutter (Loci, S. 196) allgemeine genannt:

Hinsichtlich des Stoffes, soweit sie in ihrem Bereiche alle in der Welt Berufenen umfaßt, Gläubige wie Heuchler;

hinsichtlich des Umstandes, der Zeit und des Ortes, soweit sie in ihrem Bereich die Christen aller Orten und Zeiten im Neuen Testament umfaßt. Die Gottesgemeinde des Alten Bundes nimmt Hutter dabei aus, weil sie an einen bestimmten Platz gebunden gewesen sei und bis auf Christus gedauert habe;

hinsichtlich der Lehre und des Bekenntnisses, welche auf den Grund der prophetischen und apostolischen Schriften sich stützend, dieselben für die ganze Kirche sind. Die letzte Aussage ist be-

16) Meisner (II., 299).

17) Baier (S. 1001) unterscheidet daher einfache und zusammengesetzte Gemeinden.

sonders wichtig; denn wo anders wird das die Allgemeinheit begründende Evangelium verkündigt, wenn nicht in der Einzelgemeinde?

Für den einzelnen Gläubigen ist die persönliche Aneignung dessen, das in seiner Gemeinde gelehrt wird, erforderlich. Daß einer zur allgemeinen Kirche gehöre, dazu wird innere Bindung (interna coniunctio) erfordert (Gerhard, XXII., 307).

Das Gemeinschaftsband in der ecclesia catholica ist geistlich und innerlich (siehe S. 11). Wie Gottes Wort nicht gebunden ist, so ist die (erzwungene) Trennung des Einzelnen vom Gemeindeverband seinem Christenstand nicht unbedingt schädlich.

Ein Hauptgesichtspunkt läßt sich aus der Fülle von Aussagen entnehmen: Die Summe aller Christengemeinden ist nicht genug, daß sich in ihr die allgemeine Kirche erschöpfe. Die kleinste Zelle (Hausgemeinde) ist nicht zu klein, als daß sie nicht die allgemeine Kirche in ihrer Unbegrenztheit existentiell umfasse.

IV. Die Apostolizität der Kirche.

Gottes Wort ist verborgen in einer menschlichen Ueberlieferung. Apostolizität bedeutet die menschliche Weiterverbreitung der Botschaft. Menschliche Beteiligung ist dabei ganz wesentlich und wir haben nur noch zu fragen, ist der Blick mehr auf das Amt zu richten, besteht also der Apostolat noch, oder haben wir mehr auf die fortlaufende Kette der Botschaftsträger zu schauen und zu fragen, welche Bewandtnis es mit der apostolischen Sukzession habe.

Die Frage, ob der Apostolat in der Kirche abgeschafft sei oder noch weiter bestehe, löst Brochmand (S. 353) durch eine Unterscheidung. Er fragt, was die Apostel mit anderen Verkündern des Wortes gemeinsam haben, und nennt hiebei die Predigt des Wortes, die Verwaltung der Sakramente und die Schlüsselgewalt des Lösens und Bindens. Was kennzeichnet die Apostel besonders? Hierunter nennt Brochmand die Predigt des Evangeliums an allen Orten nach Maßgabe von Matth. 28, 19—20; Röm. 10, 18; Kol. 1, 28. Die zweite Besonderheit, die den Aposteln zukomme, bestehe darin, daß sie vom Heiligen Geist in alle Wahrheit geführt würden. Daher müsse der Apostel Lehre als durchaus sichere und völlig unfehlbare Richtschnur der Frömmigkeit (tamquam tutissima et plane infallibilis norma religionis) anerkannt werden. Als Belegstellen hierfür werden Joh. 16, 13; Gal. 1, 8; Apok. 22. 18 genannt. Die dritte Besonderheit der Apostel ist, daß sie Christus im Fleisch gesehen und seine Wunder miterlebt haben; dazu wurden sie von ihm selbst zu Jüngern berufen. Die vierte Kennzeichnung endlich

ist ihre Wundergabe. Niemand kann diese Privilegien heute sich zuschreiben; daher müsse das Fortbestehen des Apostolates in der Kirche verneint werden.

Von diesen Einwänden ist der erste klarer zu stellen. Seine Bedeutung wird erst aus der Apologetik des Verfassers gegenüber Hadrian Saravia erkennbar. Den einzelnen Dienern des Wortes seien einzelne Gebiete zum Weiden und Regieren von Gott anvertraut. Paulus hingegen und die anderen Apostel wirkten für einen weder räumlich, noch persönlich, noch sachlich bestimmten Kreis (Hollatz, S. 31). Diesen Unterschied erkennt Brochmand unter Berufung auf Matth. 28, 19. Es ist, wenn man den Apostolat auf eine bestimmte Zeit der Kirchengeschichte beschränken will, der Hinweis auf Christi Erdenwandel, das völlig ausreichende Erkennungszeichen. Die Einzigartigkeit der Apostelzeit, welche Act. 1, 21 und 1. Joh. 1, 1—3 aufweisen, fehlt den Zeitaltern vorher wie nachher.

Die Frage nach der apostolischen Sukzession lenkt den Blick weg von der Einrichtung hin zum einzelnen Amtsträger. Ohne vorhergehende Ordination soll keiner ein kirchliches Amt ergreifen, weil er sich sonst selbst um den Segen betrüge, der durch Auflegung der Hände bei der Ordination übertragen zu werden pflegt (Brochmand, S. 374).

Apostolische Sukzession [18]) bedeutet eine Weitermitteilung des Segens von den Aposteln auf die ersten von ihnen eingesetzten Amtsträger [19]) und von diesen weiter durch die Geschichte hindurch bis auf unsere Zeit und bis in alle Zukunft, solange nur Männer ins bischöfliche Amt eingesetzt werden. Sie ist nichts spezifisch Lutherisches; wir finden sie auch in der römischen und anglikanischen Kirche (Brochmand, S. 353). Sie ist ein äußeres Zeichen dafür, daß die Kirche sich ihrer Herkunft bewußt ist und auch durch äußeres liturgisches Gut den Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter aufrecht erhält.

Brochmands Gewährsmann ist Saravia, der kirchlich teils dem Calvinismus, teils (in der Frage des Kirchenregimentes) dem Anglikanismus zugehört. Sein Hauptwerk De diversis ministrorum evangelii gradibus gehört noch nicht dem 17. Jahrhundert an. Es ist aber dem Luthertum der Orthodoxie bekannt gewesen, und hat denen, die sich mit der Frage des Bischofsamtes befaßten, als Richtschnur gedient. Das gilt freilich nicht von Autoren, die ihre

---

18) Im Hinblick auf die deutschen Verhältnisse wird ihr Vorhandensein von Brochmand (S. 289) verneint.

19) Es steht nichts im Wege, den Timotheus und Titus als die ersten evangelischen Bischöfe zu bezeichnen. So Brochmand (a. a. O.) und Saravia (S. 59).

Betrachtung auf die Verhältnisse im deutschen Raum beschränkten und als evangelisches Kirchenregiment nichts anderes als den landesherrlichen Summepiskopat kannten.[20]) Dieser ist jedoch im lutherischen Kirchentum, das keine dogmatische Bindung hinsichtlich des Kirchenregimentes kennt, nur eine der möglichen Regierungsformen.

Was die Auflegung der Hände anlangt, so ist sie nach Brochmand ein sicheres Zeugnis für die Eignung des Bewerbers, nicht von konstitutiver, sondern (nach Hollatz, S. 91) von deklaratorischer Bedeutung. Weiteres läßt sich aus dem Schrifttum der Orthodoxie nicht erklären. Die Fragen über Berufung und Einsetzung ins Amt gehören nicht hierher.

Die successio apostolica ist nicht zu überschätzen. Ihr klassisches Vorbild findet man bei der Einsetzung des Matthias. Er tritt an die Stelle eines Apostels, wird von Aposteln geweiht und in den Zwölferkreis aufgenommen (Act. 1, 26). Seine kirchliche Bedeutung muß trotzdem gering gewesen sein, da wir nichts mehr von ihm hören. Andererseits warnt Brochmand (S. 374) vor Unterschätzung: Paulus, der vom erhöhten Herrn in das Apostelamt berufen ward, unterzog sich der Handauflegung, wodurch ihm der Heilige Geist mitgeteilt wurde (Act. 9, 10—17).

§ 2. Die Kirche als eine Personenmehrheit betrachtet.

I. Zusammenschluß von Einzelmenschen.

Nach der bisherigen Betrachtung nahm die Kirche die Rolle einer in sich geschlossenen Institution ein, welcher die Stellung einer selbständigen Person zukommt. Nun tritt eine Aenderung ein. Nicht ändert sich der Betrachtungsgegenstand. Dieser bleibt die Kirche, sie ist, um eine neue Aussage zu bringen, ein ens per aggregationem cum ordine (Hollatz, S. 23; Baier, S. 984), ein durch Aufhäufung entstehendes Gebilde mit einer Ordnung. Was da zusammengelesen und geordnet wird, sind Menschen und keine Mosaiksteinchen.

1. Wir blicken nicht mehr auf den Gesamtbau, sondern auf die lebendigen Bausteine (1. Petr. 2, 5), aus denen er zusammengesetzt ist. Die orthodoxe Dogmatik treibt in ihren theologischen Aussagen keine Anthropologie. In diesem Zusammenhang inter-

20) Im Unterschied hiezu kannte das Siebenbürgische Luthertum vom Reformationsjahrhundert an nur das bischöfliche Kirchenregiment. Vgl. F. Teutsch, Kirche und Schulen der Siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart, 2. Aufl., Hermannstadt 1923.

essiert uns der Mensch nur insoweit, als er Glied der Kirche ist. Es handelt sich nicht um einen Unterabschnitt der Menschenkunde, sondern um eine davon völlig unabhängige theologische Untersuchung, die ebenso wie jene den ganzen Menschen betrachtet. Die säuberliche Trennung beider Arbeitsgebiete war der Orthodoxie bekannt, wie aus Quensted (S. 496) zu entnehmen ist. Er unterscheidet die Menschen in sachlicher Hinsicht, soweit sie Menschen sind, und in gestaltlicher Hinsicht, soweit sie wahre Glieder der wahren Kirche sind. Diese Einteilung ermöglicht uns, die Aussagen der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts ohne vorherige Ausscheidung naturwissenschaftlicher Gegenstände — denn solche sind in dem letzteren Teile nicht vorhanden — zu verwerten. Wenn man bedenkt, wie die zeitgenössische Philosophie ihre Lehren stark mit Naturwissenschaft durchsetzte und dadurch in die Spekulation geriet, ist die säuberlich trennende Methodik der Orthodoxie umso höher anzurechnen.

Durch solche Grenzziehung wird die Krone der Schöpfung [21]) nicht gering geschätzt. Vielmehr ist hier der Punkt, an welchem die Einzigartigkeit des Menschen ins hellste Licht gestellt wird. Glied der Kirche zu sein, ist jeglicher Kreatur versagt und allein dem Menschen verliehen. Denn er allein besitzt Vernunft (ratio humana — Calov, I., 358) und ohne deren Gebrauch ist eine lebendige Aneignung der in der Kirche gelehrten Heilsbotschaft nicht möglich (Sine usu rationis dogmata theologica neque percipere, neque confirmare ... possumus — Hollatz, S. 69). In gewisser Hinsicht trat die Tatsache, daß es ohne die Menschen keine Kirche gäbe, bereits bei Erörterung der kirchlichen Apostolizität in Erscheinung (S. 12). Dort war der Blick auf die Träger kirchlicher Lehre gerichtet. Nun wendet sich die Betrachtung denen zu, welche die Botschaft aufnehmen. Man könnte fragen, inwiefern gerade dieser Umstand gemeindebildend wirke. Denn selig werden muß ein jeder für sich allein. Das ergibt sich aus dem Zusammentreffen von Voraussehung und Erwählung des Einzelwesens (Hollatz, S. 605), eo quod nullus est praedestinatus ad aeternam salutem, qui ad eam non sit electus und umgekehrt. Vgl. besonders Hollatz, S. 604: Gott hat aus dem gefallenen Menschengeschlecht allein und einzeln jene Menschen ausgesondert und verordnet, welche er zuvor ersehen. In der Tat, käme es hiebei auf die Menschen an, würde an dem Punkt der Aufnahme des Gehörten nichts als Trennung unter ihnen einsetzen; das

21) Solche hohe Stellung wird dem Menschen von Quensted (S. 418) zugebilligt; alles habe Gott des Menschen wegen geschaffen. Dessen Nutzen bilde, da er selbst wieder um Gottes Willen gemacht sei, das Zwischenziel der Schöpfung.

offenbart sich zeitlich in den verschiedenen Konfessionen und ewig bei der Scheidung des Weizens von der Spreu. Diese trennende Wirkung schreibt Gerhard (I., S. 207) dem Laster menschlicher Sündhaftigkeit zu, welches sich der Macht der Schrift entgegenstellt. Daß es entgegen den menschlichen Hindernissen zu einer Einigung kommt, daß aus der bloßen Summe vieler vom Wort Ergriffener eine Körperschaft wird, kann nur Gott bewirken. Sein Wort schließt, ohne die Einzelwesen auszulöschen, sie zu einem überpersönlichen Ganzen zusammen.[22]) Dieses bezeichnet Hutter (Loci, S. 192, Comp., S. 201) als irgendeine Kirche (aliqua ecclesia). Sie ist in dieser Welt, aber sie ist nicht die Welt. Als Pseudotheologie bezeichnet er die Ansicht derer, welche behaupten, die ganze Welt sei ecclesia und es werde einer (losgelöst von Christus) in seiner Gläubigkeit und Frömmigkeit selig. Der Glaube hat nach Musäus (S. 467) sein spezifisches Sein vom letzten Zustimmungsgrund. Er ist göttlich, wenn der letzte Zustimmungsgrund aus der göttlichen Urheberschaft fließt oder (was dasselbe ist) der offenbarende Gott und seine Offenbarung ist. Menschlich aber ist der Glaube, dessen letzter Zustimmungsgrund die menschliche Geltung oder der zeugnisablegende Mensch und sein Zeugnis ist. Der römisch-katholischen Theologie macht Musäus (S. 532) es zum Vorwurf, daß sie die in der evangelischen Kirche vorhandene gottgewirkte Zustimmung zum Glauben verkenne und als eine bloße Sinnesregung des jeweils Glaubenden und als eigenen Geist erachte. Vgl. hiezu die Frage nach der Lehrprüfung, S. 63.

Die Gläubigen bilden, auch bei räumlicher Trennung, durch Gottes Wort verbunden, eine große Versammlung (coetus). Es sei gleich vorweggenommen, daß auf irgendwelche sittliche oder religiöse Unterschiede der Glieder hiebei noch nicht gesehen wird. In diesem allgemeinen Sinne findet sich die Bezeichnung gemischter Haufe (coetus mixtus) in dem von Hollatz aufgestellten Satze (S. 40): Die Kirche (late, improprie, synecdochice accepta) bestehe aus einer gemischten Menge von Menschen, die zum Reich Gottes und zur Teilhaberschaft an den geistlichen und himmlischen Gütern durch den Dienst des Wortes berufen sei und im äußeren Bekenntnis der nämlichen Lehre übereinstimme zu Gottes Lob und ihrem ewigen Heil. Aehnlich, jedoch unter besonderer Betonung Christi als des einen Hauptes, beschreibt Calov (VIII., 250) die Kirche. Die Gläubigen und die Versammlung, welche aus ihnen besteht, verhalten sich zueinander wie Inhalt und Gestalt einer Sache (derselbe, S. 251). Beide gehören zusammen. Die Kirche wird in ihrer

22) Vgl. die von den Reformatoren wie von der Orthodoxie nicht minder angezogenen Stellen Jes. 55, 10—11 und 59, 21.

Form (als Körperschaft) dadurch bestimmt, daß sie sich aus Gläubigen zusammensetzt. Umgekehrt werden die Glieder dadurch bestimmt, daß sie Baustoff der Kirche und nicht einer beliebigen Versammlung sind. Durch Verbleiben in der Form, d. h. im kirchlichen coetus, werden die Glieder in ihrem Wesen erhalten. Daraus zieht Calov die praktische Folgerung für das Leben der Christen. Sie sollen die Gemeinschaft nicht verlassen. Denn außer ihr gibt es kein Heil. Dem Urheber dieses Satzes Cyprian geht es, wie aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist,[23]) um Abgrenzung gegenüber der Ketzerei. Calov gebraucht den Satz, um das Außen (Einzelchrist) und Innen (Gemeinschaft) der Kirche deutlich voneinander abzugrenzen.

Auch Brochmand (S. 261 und 263) kennt die Kirche als einen äußerlichen und sichtbaren Haufen von Menschen.

2. Die Einzelteile geben durch ihre Eigenart dem Ganzen, welchem sie angehören, das Gepräge. Die Kennzeichen der Schafe Christi sind auch Kennzeichen der Kirche (so Calov, VIII., 281). Leblose Einzelteile wirken durch ihre Farbe oder Gestalt. Gemeinschaft zwischen ihnen besteht nicht, denn sie sind leblos. Den Menschen aber ist ein reiches Außen- und Innenleben verliehen.[24]) Solcher Besitz des Einzelnen muß dem Zusammenkommen vieler Menschen seinen Charakter verleihen. Diese sind zur Gemeinschaft bestimmt. Das muß auch in der Kirche zum Ausdruck kommen. Leute, die sich zur Predigt oder zum Sakrament sammeln, können einander nicht gleichgültig oder feindlich sein. Zur Gestalt der Kirche (Hollatz, S. 51) gehört neben der Bindung an Christus die Gemeinschaft wechselseitiger Liebe (communio mutuae caritatis), durch welche die Glieder der Kirche unter sich festgebunden werden.

Die Menschen sind zur Gemeinschaft bestimmt. Tritt in das Leben des Einzelmenschen ein Ereignis, welches ihn mit einem anderen Menschen (oder auch mit vielen) zusammenführt, so entsteht für jeden von ihnen eine Lebensform des Sich-Zusammenfindens. Das Alleinsein hat ein Ende.

Das Ereignis, welches den kirchlichen Zusammenschluß gründet, ist die Erweckung des wahren und lebendigen Glaubens, die Zueignung von Christi Verdienst an mich und dich im Einzelnen (ad me et te in individuo — Quensted, S. 284). Der Glaube erweist sein Leben durch Liebe und Betreiben guter Werke (Hollatz, S. 1163). Diesem Sachverhalt hat der Mensch in seinem Innern

---

23) Ausführliche Wiedergabe bei Mirbt, a. a. O., S. 32.

24) Von Quensted (S. 513) im Wege der Zweiteilung als corpus animatum organicum und anima bezeichnet.

Rechnung zu tragen. Er könnte sich so stellen, als bestände, um mit Quensted (a. a. O.) zu reden, das Ich allein. Damit würde er die Wirklichkeit, nämlich das Zusammensein leugnen. Das ist die eine Verkehrung der Wahrheit. Die andere bedient sich des entgegengesetzten Weges. Der Mensch könnte sein Ich so ganz und gar an das Zusammensein mit anderen verlieren, daß er sich nicht mehr in verantwortlicher Weise um seine Person kümmerte. Er würde damit seine menschliche Natur verneinen und das Zusammenleben so durchführen, als wäre er ein toter Stein oder (bei Ausdehnung dieser Betrachtungsweise auf die andern) Stein unter Steinen. Daß durch Widerspruch solches Nebeneinander gestört würde, davon kann keine Rede sein. Es würde aber auch kein Ich einem Du Liebe erweisen. Wollte man dennoch von Glauben reden, so wäre dies ein falscher, eitler Glaube, d. h. lediglich Selbstvorspiegelung von Glauben. So Hollatz (a. a. O.), welcher als unbußfertige Abart solchen Fehlglaubens nennt freche Vermutung von Gottes Erbarmen und Gnade gegen einen unbußfertigen, seiner Sünde nachgebenden Menschen. Nach Baier (S. 518) handelt es sich um einen gleichsam wellenförmig sich fortpflanzenden Vorgang: Die von Gott empfangene Liebe, nämlich Christus als gegenwärtiges Gut und die zukünftigen Gnadengüter, bewegt den Menschen, solches leisten zu wollen, und veranlaßt ihn, das Gute zu wollen.

Bei Entstehung der Kirche sind die Menschen rein passiv beteiligt. Sie werden berufen, sie werden erneuert. Der die Kirche hervorbringt, ist Gott. Er ruft das Nichts, daß es etwas sei (Hollatz, S. 14).

3. Wir finden für die kirchliche Gemeinschaft mannigfaltige Bezeichnungen, die einerseits gleiche Bedeutung haben, andererseits auf verschiedene Betrachtungsweisen zurückzuführen sind. Aggregatio kennzeichnet anschaulich die Tätigkeit des Hirten Jesus, der seiner Herde die Einzelwesen eingliedert (Baier, S. 982); Congregatio (Hutter, Loci, S. 192) deutet auf das Beisammensein. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ist ihr wesentlich.

Das Zusammenleben mehrerer fordert eine Ordnung. Gott als Gründer der Kirche schenkt ihr diese. So kennt Hollatz (S. 17) die Kirche als geordnetes Zusammenleben (Congregatio ordinata). Das Gegenteil wäre ein verwirrtes Zusammenströmen von Menschen (confusus hominum confluxus), das Chaos, in welchem durch der Menschen Störrigkeit Gottes Heilswollen vereitelt würde. Wenn alle Einzelglieder zum Ganzen sich zusammenfinden und miteinander ein Gemeinschaftsleben entfalten, so bildet dieses eine kirchliche Gesellschaft (societas ecclesiastica — Baier, S. 1006; Hollatz,

S. 41). Sie ist mehr als die nur bürgerliche Gemeinschaft zwischen Mohammedanern und Christen in der Türkei (Hollatz, S. 43). Sie gründet sich auf die Uebereinstimmung im Bekenntnis des nämlichen Glaubens und die Teilhaberschaft an den nämlichen Sakramenten. In der kirchlichen Genossenschaft pulsiert gemeinschaftliches Leben. Da ihre Glieder Christen sind, muß auch deren Gemeinschaftsleben ein christliches sein. Die wahre Kirche ist Zusammensein der Heiligen (Hutter, Loci, S. 203), in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente ordnungsgemäß verwaltet werden. Aus Menschen besteht die Kirche; von ihnen wird sie gestaltet. Wir haben nicht ziellos nach dem Wesen einer irgendwie geformten Ecclesia zu forschen, sondern zu fragen, was mit den Menschen geschehen muß, daß aus ihnen Kirche werde.

Den Aufnahmeakt (sacramentum initiationis — Quensted, S. 117) bildet die Taufe; sie trennt die Christen von den Rotten der Heiden (König, S. 244) und eint sie durch einen Geist alle zu einem Leibe (1. Kor. 12, 13). Die Taufe soll nach Baier (S. 686) und Gerhard (XX., 321) im Kindesalter empfangen werden. Dazu kommt in der Folgezeit die Unterweisung in der christlichen Lehre. Nicht geht es um eine persönliche Gotterkenntnis, deren Gestaltung dem Einzelwesen überlassen wird (S. 38 ff.), sondern um die Vermittlung der objektiven Heilandsbotschaft. Für die Erkenntnis Gottes sorgt weder der Lehrer, noch der Hörer, vielmehr der Heilige Geist persönlich. Der Vielheit von Menschen steht gegenüber die eine Glaubenslehre (Musäus, S. 457). Die Botschaft kann von jedem Christenmenschen vermittelt werden; doch kommen in der Regel nur solche Personen in Betracht, die zufolge ihrer Stellung zum Kind (vornehmlich die Eltern) oder durch ihren Beruf (Lehrer, Pfarrer) zu solcher Unterweisung vorzüglich bestimmt sind. Mit ausdrücklichen Worten wird dies von den orthodoxen Dogmatikern nicht wiedergegeben, muß aber aus den Feststellungen über die Wirkungskraft des Wortes entnommen werden. Z. B. Quensted (S. 170) spricht die Wirkungskraft dem gepredigten, gelesenen oder gehörten Gottswort zu. Die erstgenannte Tätigkeit weist auf das Pfarramt, die zweite auf die Selbstbeschäftigung mit dem Wort, die dritte auf die sonstige mündliche Uebermittlung.

Das Ziel solchen Bemühens ist die Weckung des lebendigen Glaubens. Was in Sichar zwischen der Samariterin und ihren Landsleuten (Joh. 4, 42) geschah, muß sich mit den nötigen Aenderungen immerzu wiederholen: Der Glaube darf nicht auf der Gewichtigkeit der Mittelspersonen beruhen (Musäus, S. 467). Das Gehörte muß sich zur Eigengewißheit verdichten.

Neben das sacramentum initiationis tritt das Abendmahl als sacramentum confirmationis (Gerhard, XXI., 1). Zur Abwehr gegen

den Satan muß der Glaube gemehrt, gefestigt und besiegelt werden. Wo Christus aufbaut, da reißt der Teufel ein, indem er sich der menschlichen Schwachheit und Hinfälligkeit bedient. Die Machenschaften der bösen Engel sind alle darauf gerichtet, die göttliche Ehre wanken zu machen zum nicht nur zeitlichen, sondern auch ewigen Verderben (Hollatz, S. 400). Zur Stärkung des Glaubens, zur Vergebung der Sünden hat Christus das Abendmahl gestiftet. Nach Hollatz (S. 1138) werden Gottes rechtfertigende Gnade und Vergebung der Sünden im Sakrament des Mahles besiegelt. Es bildet den innigsten Ausdruck christlicher Gemeinschaft mit dem Herrn und den Mitchristen. Mit jenem wird die Gemeinschaft durch den Empfang von Christi wahrem Leib und Blut hergestellt. Nach Hollatz (a. a. O.) vereinigt sich Gott mit uns gnädig durch die innewohnende Gnade (gratia inhabitans). Diese geheimnisvolle Einung (unio mystica) wird durch das Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi fertiger und fester gemacht. Die Teilhaberschaft an dem gleichen Leibe bedingt den Zusammenhang mit den andern Christen. Sie muß Frucht bringen und sich im ganzen übrigen Zusammenleben auswirken.[24a]). Die gegenseitige Hilfe in geistlichen und leiblichen Nöten ist nur ein Teil davon. Darin zeigt die heilige Gemeinschaft besonders ihre Echtheit, daß sie das Spannungsverhältnis zwischen Gemeinschaft und Einzelwesen nicht auf Kosten der einen oder anderen Seite in Verzerrung geraten läßt. Der Christ als Einzelperson ist bindungsfrei (abgesehen von weltlichen Bindungen, die ihn aber nicht als Christen erfassen), als Kirchenglied unselbständiger Bestandteil der ecclesia. Das drückt am besten das Bild von Einzelglied und Körper aus. Ein Glied ist einesteils selbständig, andernteils unselbständig.

Mit seiner Individualität dient der Christ der Gemeinde. Alle Vorstellungen weltlicher Art sind beiseite zu lassen. Christliche Persönlichkeit ist alles andere als höchstes Glück der Erdenkinder. Sie ist Ursache unserer Unentrinnbarkeit (Psalm 139, 7 ff.). Omnium hominum cognoscetur causa; pronuntiabitur sententia cuique conveniens (Hollatz, S. 1253). Nun, da wir entsühnt sind, haben wir unsere Persönlichkeit zu erhalten für die Gemeinschaft.

Kirche ist Sache einer Personenmehrheit. Ecclesia ist ein nomen collectivum (Gerhard, XXII., 261). Es brauchen — denken wir an die zwei oder drei, die im Namen des Herrn versammelt sind — nicht viele zu sein. Könnte die Kirche, menschlich gesprochen, einmal auf zwei Augen bestehen? Calov (VIII., 254) verneint es, da die ecclesia ein Volk und Königreich Gottes sei.

24a) Per sacram coenam capiti Christo uniti etiam inter se, velut membra corporis mystici uniuntur (Hollatz, S. 1139) adeoque eucharistia est fundamentum caritatis inter nos et proximum nostrum.

Solchen Notfall zieht das orthodoxe Schrifttum nicht in Rechnung. Für den Fall kirchlicher Not denkt es an das Vorhandensein der Siebentausend, die ihre Knie vor Baal nicht beugen. Diese Leute sind geheim; mit dem Hinweis auf sie ist das Problem nicht gelöst, da Christus offenes Bekennen fordert. Luther in Worms wußte darum. Ihm brachte das Festhalten an der Kirche gerade nicht Gemeinschaft, sondern völlige Vereinsamung. Seine Verschärfung erhielt dieser Vorfall dadurch, daß die Gegner ihr Verhalten mit Kirchlichkeit begründeten.

4. Sein Ziel, zur Glaubensreife zu gelangen, erreicht nicht jedes Glied der Kirche. Hutter (Comp., S. 209) erblickt solche Reife in Erneuerung und Heiligung der Herzen durch den Heiligen Geist. Die Erneuerung muß in der Lehre, wie im Leben bewährt werden.

Wenn man die Mitglieder der kirchlichen Genossenschaft nach ihrem Christenstand prüft, ergibt sich folgender Befund: Mit den wahrhaft Gläubigen sind untermischt die Unheiligen und Sünder (Verborgene und Offene). Die kirchliche Gemeinschaft umfaßt sie alle (Hollatz, S. 41). Manches Gemeindeglied nimmt die Lehre nur äußerlich auf, aber sie geht ihm nicht zu Herzen. Irrglaube kann durch ein rechtes Bekenntnis der Lippen vertuscht werden. Andere verfallen in grobe Sünden. Unvereinbar ist das alles mit lebendigem Glauben. Daher werden solche Menschen als tote, abgestorbene Glieder bezeichnet.

Dem Wesen der ecclesia, welches dasjenige ihres Herrn ist (Gerhard, XXII., 277), widerspricht die geringste Unheiligkeit, welche sich mit der bürgerlichen Wohlanständigkeit irdischer Gemeinschaft durchaus noch vereinbaren ließe. Keineswegs sind die Genossen der kirchlichen Gesellschaft von sich aus heilig. Das Dichten und Trachten des Menschen ist und bleibt von Jugend auf böse. Was an Zuchtlosigkeit im Menschen überhaupt ist, das muß alles dem freien Willen des Geschöpfes selbst zugeschrieben werden, dessen Handeln, soferne es auf Eigenwillen beruht, fehlerhaft ist (Quensted, S. 49). An der Heiligkeit des Daseins fehlt es auch bei der besten Lebensführung. Der Mensch sündigt und kann nicht sündenfrei handeln (Gerhard, XI., 240). Daher ist eine Scheidung zwischen Heiligen und Unheiligen, wollte man die arteigene Heiligkeit (sanctitas inhaerens) zum Maßstab nehmen, nicht möglich. Dann erwiesen sich alle Glieder der Kirche als unheilig. Nur durch Anrechnung von Christi Heiligkeit (sanctitas imputativa — Baier, S. 996) wird es ermöglicht, daß Menschen heilig werden. Daher besteht nach Hutter (Loci, S. 198) die Heiligkeit der Kirche teils in der durch Glauben erlangten Heiligkeit und Gerechtigkeit Christi, teils aber in Erneuerung und Heiligung der Herzen durch den

Heiligen Geist. Im Glauben sollen sie sich die Heiligkeit fortwährend zueignen (Posita fide et per fidem — Baier, S. 574).

Das geschieht nicht von Seiten aller, die zur Kirche berufen sind. Das Wachstum am inneren Menschen ist ein Vorgang, der äußerlich nicht wahrgenommen werden kann. (Unberührt davon bleibt die von Hollatz, S. 1187, bejahte innere Wahrnehmung.) Die Aufnahme von Predigt, ja sogar Sakrament kann nicht immer als Kennzeichen gewürdigt werden. Auch sonst besteht keine Absonderung zwischen ernsten und lauen Christen (Quensted, S. 489). Sie leben nicht nur in bürgerlicher Gemeinschaft, sondern auch, um es mit den Worten Baier's auszudrücken (S. 1004), in aliqua cum vere credentibus societate ecclesiastica et communione externa. Die Reformation, ihr folgend die Orthodoxie, hat von einer Ausscheidung der „Unheiligen" zu Recht abgesehen.[25]) Echte Christen (d. h. heilige Sünder), öffentlich bekannte Uebeltäter und geheime Bösewichte (Heuchler) bilden eine kirchliche Gemeinschaft.

Dadurch wird die Kirche selbst in ihrem Charakter beeinflußt. Wir dürfen uns nicht daran stoßen, daß hiebei menschliche Haltung oder auch nur Zahl den Ausschlag gibt. Nach Baier (S. 1008) ist wahre oder reine Kirche diejenige, in welcher die Gläubigen und Heiligen das Uebergewicht bilden. Umgekehrt ist das Verhältnis in der falschen oder unreinen Kirche. Denselben Unterschied, in dem er Reinheit oder Unreinheit der Predigt und Sakramentsverwaltung als Unterscheidungsmerkmal hervorhebt, kennt auch Hollatz (S 46).

Hier ist der Ansatzpunkt für die Unterscheidung in ecclesia late (synecdochice) und stricte dicta zu suchen. Kirche ist an und für sich nur die letztere. Das meint Hollatz (S. 17), wenn er zur Gemeinde der Heiligen nur die Menschen mit wahrem Glauben und Heiligkeit rechnet. Da aber die kirchliche Gemeinschaft auch die Bösen umfaßt, gehören diese unausscheidbar zur Kirche. Calov (VIII., 254) kennt die Kirche einmal als Haufen der Gläubigen (coetus fidelium), dann als Versammlung, in welcher den Gläubigen die Heuchler sich beigemischt finden. Ausdrücklich fügt er hinzu, es sei kein Unterschied in der Sache (daß es etwa zwei Kirchen, eine für Fromme und eine gemischte gebe); es sei vielmehr ein Unterschied im Ausdruck. Gerhard (XXII., 260) bemißt den Unterschied nach der vom Heiligen Geist vorgenommenen Erneuerung, je nachdem ein Berufener dem Heilswerk sich öffnet oder verschließt. Weil menschlicher Sinn das nicht wahrnehmen kann, bürgerte sich von der

25) Luthers Gedanke von der ecclesiola in ecclesia (Deutsche Messe 1526) befaßte sich mit einer Zusammenziehung bewährter Christen zur Förderung und Hebung der übrigen Kirche. Also gerade keine Ausscheidung, sondern ein Mittel zu festerer Bindung der Bösen.

reformierten Kirche herkommend die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche auch in der lutherischen Orthodoxie ein. Man hätte ja Bedenken haben können, ob es geraten sei, als Kriterium für solch wichtige Unterscheidung die Sinnenwelt (wenn auch den edelsten der Sinne) zugrunde zu legen. Doch die Bequemlichkeit des Ausdrucks mochte wohl den Ausschlag geben. Falsch ist diese Unterscheidung nicht. Man muß sich nur, wie es in der Orthodoxie geschah, vergegenwärtigen, worin die Unsichtbarkeit besteht.

II. Zusammenschluß von körperschaftlichen Vielheiten.

Unsere Betrachtung der Kirche als einer Genossenschaft wäre unvollständig, wollte man lediglich vom Zusammenschluß vieler Einzelmenschen reden. Es gibt in der Orthodoxie auch eine analytische Verfahrensweise, welche die Kirche als einen Zusammenschluß von Einheiten ansieht, die ihrerseits Körperschaften sind. In diesem Sinne wird Kirche genannt die ganze Ansammlung, welche die kirchlichen Stände bilden (so König, S. 274). Deren Zusammensetzung nennt Quensted (S. 405): Bischöfe und Pfarrer (episcopi et presbyteri), Obrigkeit (magistratus), niederes Volk (rudis plebs), aus welchen allen als aus Gliedern die Kirche besteht. Mit anderen Worten: es ist von der Drei-Stände-Lehre zu handeln. Wir betrachten die Stände zunächst nach ihrem Wesen, anschließend nach ihrem Vorkommen im Kirchenbereich.

1. Die drei Stände sind auch bei Luther zu finden, welcher Priesteramt, Ehestand, Obrigkeit als die von Gott eingesetzten heiligen Orden[26]) gegenüber den von Menschen gestifteten religiösen Orden hervorhebt. Die drei Stifte oder Orden seien in Gottes Wort und Gebot gefaßt und daher heilig.[27])

Die Bezeichnung lautet auf lateinisch status ecclesiasticus, politicus, oeconomicus (z. B. Hollatz, S. 79), auf deutsch Lehrstand, Wehrstand, Nährstand. Zusammengefaßt bilden sie, einander nicht unter-, sondern gleichgeordnet, eine dreifache heilige Herrschaft (trina hierarchia — Calov, VIII., 285). Diese und die (bereits oben erwähnte) Bezeichnung status hierarchici weisen darauf hin, daß man ihre Einrichtung als göttlich anerkennt. Das betont besonders Hollatz (S. 79). Die drei Stände seien von Gott eingesetzt, also seine Schöpfungsordnung. Nach Calov (VIII., 285) waren sie bereits im Paradies vorhanden, in welchem kein Platz für Sünde war.

---

26) Die Bezeichnung ordines findet sich auch bei Gerhard (XXIII., 1).
27) Luther, Bekenntnis vom Abendmahl Christi, W. A. 26, 504 ff.

Da Gott die dreifache heilige Herrschaft bereits vor dem Sündenfall (in statu integritatis) schuf, ist sie auch ursprünglich unverderbt (Calov ebenda).

Die Stände setzen sich aus Menschen zusammen. Die Abstammung,[28]) vor allem aber der Beruf,[29]) sind maßgebend für die Standeszugehörigkeit. Grundsätzlich ist kein Mensch außerhalb eines Status. Nicht ist der Wille des Einzelnen entscheidend, daß er in einer hierarchia eingegliedert ist (das ergeben die Umstände des besonderen Falles). Die drei heiligen Herrschaften durchdringen das gesellschaftliche Dasein der Menschen derart, daß nur ein als asozial zu bezeichnender Wille in der Lage wäre, aus ihnen sich zu lösen.[30])

2. Was nun die Drei-Stände-Lehre im Gebiet der Kirche anlangt, so ist diese die Summe der drei Stände. Quensted (S. 478) bezeichnet die Kirche als ein Aggregat, bestehend aus den drei status (ecclesiasticus, politicus, oeconomicus). Wer also nach kirchlicher Gemeinschaft strebt, begehrt das Zusammenleben mit den zwei anderen Ständen.

Gleich den drei Orden als solchen ist die Mitgliedschaft der Einzelmenschen bei ihnen auch Gottes Schöpfungsordnung. Es handelt sich um eine besondere Berufung (vocatio certarum personarum ad peculiarem statum ecclesiasticum). Sie steht nach Hollatz (S. 81) im Gegensatz zur Berufung aller Menschen zur Kirche. Heilsberufung ist zweifellos letztere. Hollatz betont um der Einzigartigkeit der Heilsanstalt willen deren Unterschied gegenüber der Berufung zum Stand. Diese befindet sich somit im Bereich des ersten Glaubensartikels.

Als Schöpfungsordnung (Calov, VIII., 285) gehören die Stände in den Artikel von der Erschaffung; die Kirche aber gehört in das Gebiet des dritten Artikels. Daraus ergibt sich folgende Frage: Wie kann Kreatur wesentlicher Bestandteil der Kirche sein? (Wesentlicher Bestandteil bedeutet hiebei, daß beim Fehlen eines von ihnen das Ganze völlig zerstört oder verändert ist.) Für Luther (s. S. 23) gab es dieses Problem nicht. Er kannte die drei Stände rein als Schöpfungsordnungen, nicht als wesentliche Bestandteile der Kirche. Anders ist das in der Orthodoxie. Der Einwand, daß die Gläubigen ja auch Schöpfung seien, ist nicht stich-

---

28) Ad officium magistratus pervenire per successionem — Hollatz, S. 1354.

29) Inservire generis humani multiplicationi, defensioni, ad salutem aeternam promotioni — Gerhard, XXIII., 2.

30) Vgl. dazu Luther: Diejenigen, welche außerhalb der drei gottgeordneten Stände leben, leben im selbsterwählten Stand, welchen Gott durch die Propheten verworfen hat.

haltig. Denn bei der Kirchenzugehörigkeit ist das Geschöpfliche der Menschen gerade nicht das Entscheidende. Dadurch unterscheidet sich der heilige Haufe von unheiligen Mengen (Gerhard, XXII., 257). Selbstverständlich ist einer nur lebendiges Glied der Kirche, wenn er es (buchstäblich) mit Leib und Seele ist. Ihre Geschöpflichkeit nehmen Einzelne und Völker voll und ganz ins Christentum hinein. So ist für Quensted (S. 479) die Kirche jene Gesamtmenge, welche aus verschiedenen Völkern durch den Erdkreis hindurch zusammengerufen wird. Ist aber einmal der Eintritt ins Christentum geschehen, macht es für den Christenstand gerade nichts aus, von welcher Rasse und Seele einer ist (vgl. Gal. 3, 28).[31]) Es kann auch nicht auf die mannigfachen Gestaltungen des kirchlichen Aufbaues hingewiesen werden. Sie sind unentbehrlich, da die Kirche in dieser Welt leben und hiebei der Schöpfung sich bedienen muß; aber sie sind nicht wesentlich.

So wird uns deutlich, daß die Frage, inwiefern die Kirche sich aus den drei Ständen zusammensetze, unlösbar ist. Auch Baier (S. 1061) bringt keine Lösung, wenn er die Teile, aus denen die Kirche besteht, als verschieden bezeichnet. Wenn man die obigen Aussagen heranzieht, muß man fragen, ob unter den Teilen der Kirche eine sachliche Unterscheidung besteht, und andererseits, ob dort, wo Verschiedenheiten vorliegen, noch von Teilen der Kirche gesprochen werden kann.

3. Im einzelnen ist über die Stände folgendes zu sagen: Der status politicus wird durch die Behörde (magistratus) dargestellt. Ihr obliegt die Wartung und Pflege der Kirche. Könige sollen Nährväter und Fürstinnen Ammen des Gottesvolkes sein.[32]) So Quensted (S. 437) und Gerhard (XXIV., 266). Ihre Berufsauffassung bemißt sich nach Psalm 2, 11—12. (Dazu Gerhard, XXIV., 352). In diesen Stellen ist das landesherrliche Kirchenregiment fundiert.

Der status oeconomicus wird durch die Ehe (coniugium) dargestellt (König, S. 270). Societas paterna, d. i. die zwischen Eltern und Kindern bestehende natürliche Verbindung zur Erziehung des Nachwuchses und zum Heil der gesamten Familie, und societas herilis, d. i. die rechtmäßige Verbindung zwischen Herren und Knechten zu gegenseitigem Nutzen, beide göttliche Stiftung — Hollatz, S. 1383 ff. —, treten in der Behandlung stark zurück und brauchen daher weiter nicht erörtert zu werden.

Es wird nicht verkannt, daß die Ehe auch in den anderen Ständen sich vorfindet und umgekehrt Merkmale dieser Orden

---

31) Vgl. dazu auch Gerhards (a. a. O.) Bezeichnung coetus et congregatio, unde tribuitur politicis ac profanis coetibus.

32) Unter Berufung auf Jes. 49, 23 sieht Calov (VIII., 600) die Obrigkeit berufen zum Dienst der Verteidigung und Unterhaltung der Kirche.

auch im status oeconomicus vorkommen. Ein Bedenken erhebt sich: Die Kirche ist zwar nicht Verkörperung des Gottesreiches, aber Zeichen von dessen Anbruch in unserer Menschenwelt. Nach Gerhard (IV., 603) kann Christi Königreich in diesem, wie in jenem Leben vorgefunden werden. Erst in zweiter Linie folgt die Einteilung in Reich der Gnade, des Ruhms und der Macht (Baier, S. 498), wozu Quensted (S. 264) als viertes ein Reich der Gerechtigkeit rechnet. Das Wesen der Kirche wird (nicht erst künftig, entwicklungsmäßig, sondern) bereits jetzt durch Auferstehung und ewiges Leben gekennzeichnet. Dies weist Gerhard (a. a. O.) nach in dem Amt des Gnadenreiches, d. i. der Kirche: Christus ... vor allem schützt seine Kirche wider die Feinde. Noch deutlicher zeigt Quensted den sachlichen Zusammenhang zwischen Kirche und Himmelreich auf (S. 270): consummatio saeculi terminabit quidem modum regni gratiae, non vero substantiam regni. Nun gibt es aber nach Jesu Wort (Matth. 22, 30) bei der Auferstehung, d. i. eben im himmlichen Bereich weder Freien, noch Sichfreienlassen. Wie kann also die im Schöpfungsraum nur gültige Ehe und der durch sie dargestellte status oeconomicus wesentlicher Bestandteil der Kirche sein? Die Frage kann nicht gelöst werden; sie offenbart das Bedenkliche einer Verquickung von Schöpfungsordnung und Kirche.

Der status ecclesiasticus ist gekennzeichnet durch den presbyteratus (Priesterschaft, Geistlichkeit — Brochmand, S. 384). Auch dieser wird in seiner kreatürlichen Eigenschaft als vorkirchlich angesehen (Calov, VIII., 285). Hier besteht ein ernster Einwand: Ein König, der bereits in der Regierung der staatlichen Körperschaft geschult ist, mag zur Not das Kirchenregiment übernehmen. Aber kann man (mit den nötigen Aenderungen) sagen, derjenige, welcher bereits priesterlichen Beruf ausübt, sei zur Ausübung des geistlichen Amtes in der Kirche besonders geeignet? Die Frage stellen heißt sie verneinen. Die Belege hiefür könnte am besten ein Ostasien-Missionar bringen. Das geistliche Amt ist mit der Kirche so wesentlich verbunden, daß ihm kein vorkirchliches Korrelat entspricht. Daher heißt dieser Dienst ministerium ecclesiasticum (Gerhard, XXIII., 29). Er ist (nach Baier, S. 785) nur in Verbindung mit der Kirche zu denken: ad ecclesiae collectionem et conservationem necesse ..... fungi officio.

Es gibt keine Schöpfungsordnung „presbyteratus". Schöpfungszustand ist der supralapsarische Zustand. Er besteht nach Gerhard (VIII., 113) darin, daß der Mensch fröhlich, glückselig und ruhig sich in Gott seinem Schöpfer freut. Als übernatürliches Geschenk gehört zum schuldlosen Schöpfungszustand nach Hollatz (S. 484) die Gottesnähe (revelatio extraordinaria). Gottesferne, die

durch Priestertum überbrückt werden müßte, ist im Urzustand nicht gegeben, die Grundlage für eine Schöpfungsordnung presbyteratus daher nicht ersichtlich. Das Amt, das die Versöhnung predigt, konnte erst nach Eintritt der Versöhnung gegründet werden.[33])

Es gibt über das Priestertum eine Darstellung, welche vom vorchristlichen auf den christlichen Zustand folgert; das ist der Hebräerbrief. Aber er handelt nicht vom geistlichen Amt, sondern vom Hohenpriestertum Christi. Um es recht vom aaronitischen Priestertum abzugrenzen, dient als sein Vorbild (typus) die Weise Melchisedeks, dessen Herausgenommensein aus den geschöpflichen Bindungen in seiner Zeitlosigkeit und Elternlosigkeit besonders betont wird.[33a])

4. Die Unlösbarkeit der schwebenden Fragen ist hinreichend deutlich geworden. Tatsächlich werden im orthodoxen Schrifttum die letzten Folgerungen nicht gezogen. Wenn von der Kirche im Zusammenhang mit der dreifachen heiligen Herrschaft die Rede ist, dann geht es nicht um die theoretische Erfassung der Heilsanstalt, oder des Heilsvolkes, sondern um den Bau der jeweilig vorhandenen Territorialkirche. In ihr sollen die drei (ihrer Herkunft nach) vorkirchlichen Stände bestimmte Dienste verrichten, die ihrer sonstigen Berufstätigkeit angepaßt sind. Ueber diese Dienstobliegenheiten im Bereich der Kirche haben wir erst im Kapitel über das kirchliche Handeln zu sprechen (s. S. 55). Hier gilt es, unabhängig von konkreten Verfassungsfragen die Stellung der drei ordines im kirchlichen Gefüge aufzuzeigen.

Es fällt auf, daß die lutherische Orthodoxie so viel Mühe auf die Ausgestaltung der Drei-Stände-Lehre wandte. Warum gab man sich nicht mit der dem Bekenntnis viel besser entsprechenden Lehre vom coetus der Heiligen und Unheiligen zufrieden? Es sind die nämlichen Schriftsteller, welche die Kirche als Aggregat sowohl von Einzelmenschen, wie von Ständen erklären.[34]) Eine Zurückführung der Frage auf unentwickeltes individualistisches Denken

33) Man könnte auch anders vorgehen und ein allen Religionen (auch der christlichen) gemeinsames Besitztum „Priester" annehmen: Dann bestimmte sich ein jedes Priestertum ganz unterschiedlich nach dem Inhalt seiner Botschaft. Aus der Einzigartigkeit der Frohen Botschaft gegenüber allen anderen Verkündigungen (Baier, S. 631) würde sich die Herausgelöstheit des christlichen presbyteratus aus allem andern Priestertum ergeben.

33a) Vgl. H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl., Tübingen 1911 ,Bd. II, S. 341 ff. und P. Feine, Theol, des N. T., 6. Aufl., Leipzig 1934, S. 398 ff.

34) Eine kleine Ausnahme könnte König (S. 278) bilden, der primär von der Kirche als einheitlicher Anstalt ausgeht und die menschlichen Einzelglieder erst berücksichtigt, wenn er auf die Scheidung von Heiligen und Unheiligen zu reden kommt.

ist nicht möglich. Das Einzelwesen erscheint nicht zu schwach und gering für die Mitgliedschaft in der Kirche, daß es erst von einer Untergliederung (dem status) erfaßt werden müßte, um in dieser den Zutritt zum kirchlichen Handeln zu finden. Ein Vergleich mit dem damaligen staatlichen Leben könnte dazu verführen: Staatsbürgerliches Handeln im alten deutschen Reichstag von Regensburg gab es nicht durch den Abgeordneten, den einer wählte, sondern durch den Reichsstand, in dessen Herrschaft einer hineingeboren wurde. Aber so eng auch im 17. Jahrhundert staatliches und kirchliches Leben verbunden waren, so wenig läßt sich annehmen, daß die Grundsätze politischen Denkens die Religion beeinflußten.

Es liegt nahe, den Ausgangspunkt für den Weiterbau der Drei-Stände-Lehre in der Rehabilitation des weltlichen Berufes[35]) zu suchen. Für Luther[36]) diente diese Lehre dazu, um an ihr die Hochschätzung der Berufsarbeit darzulegen. Sie war ihm nicht geringer als das außerweltliche mönchische Leben. Die Orthodoxie griff diese Lehre auf und formte durch die Verkirchlichung[37]) der gottgeschaffenen ordines diese zu geistlichen Einrichtungen um. Dadurch büßten die status ihre von der Reformation ins helle Licht gerückte gesunde Weltlichkeit ein.

§ 3. Die Kirchen.

1. Zum Wesen der Kirche gehören die Menschen, wenn auch nicht die menschlichen Eigentümlichkeiten. Daher spricht Baier (S. 742) von den Menschen als Ganzes genommen (homines illi, quos Deus iuxta aeternum suum decretum fide et gratia sua donavit, collective sumti). Sie seien Baustoff der Kirche, doch nicht bezüglich jener menschlichen Eigenschaften, sondern insoweit sie wahrhaft gläubig und heilig sind. Es läßt sich kein Mensch denken, der losgelöst von der menschlichen Natur im allgemeinen und von seinen Eigentümlichkeiten im besonderen existieren könnte. Ein jeder hat es in seiner Macht, der Kirche anzugehören oder sich von ihr zu trennen. Ihre Heilsbotschaft wird keinem aufgedrängt. Der Glaube ist ein Akt des Wollens (Hollatz, S. 1178) oder nach Baier (S. 508) ein Greifen nach Christus. Ebenso Quensted (S. 284). Die Wirkungskraft der Lehre ist nach Brochmand (S. 286) nicht

35) Vgl. W. Elert, Morphologie, Bd. II, München 1932, S. 45.
36) Luther: Es ist ein großes Ding, daß einer entweder ein Hausvater oder weltlicher Regent oder auch ein Kirchendiener ist, denn diese dreierlei Stände hat Gott geordnet.
37) W. Elert, a. a. O., S. 58.

nackte Gewalt zur Ueberredung des Gegners. Wenn einer sich für die Kirche entscheidet, bringt er mit, was ihm an leiblichen und geistigen Gaben anhaftet (s. S. 25 ff.). Versucht er sich davon zu befreien, muß er erkennen, daß er daran gefesselt ist.

Davon wird seine Kirchenmitgliedschaft berührt. Das kommt besonders auf dem Gebiet der Erneuerung zum Ausdruck. Der erneuerte Mensch heißt nach Hollatz (S. 957) geistlich: aber der nämliche Mensch wird nicht minder fleischlich genannt nach dem Fleisch. Keiner kann sich darauf beschränken, eine ganz unberührte neutrale Seele in die Gottesgemeinde einzubringen. Vielmehr hat der erneuerte und gerechtfertigte Mensch zu wetteifern, daß er mittels der empfangenen Kräfte aus der Höhe sich täglich erneuere (Hollatz, S. 949). Daß das Erlösungswerk, um sein Ziel zu erreichen, den ganzen Menschen umfassen muß, also keiner (bei Verlust der Seligkeit) einen Teil seiner Persönlichkeit, sei es Geist oder Leib, außenlassen könne, haben wir hier als selbstverständlich vorauszusetzen und nicht weiter zu erörtern. Unsere Aufgabe besteht darin, zu untersuchen, wie es kommt, daß der Kirchenbau durch die Unterschiedlichkeit seiner Glieder in mehrere Kirchen aufgelöst wird. Dabei müssen wir ganz deutlich erkennen, daß es sich um Dinge handelt, die das Wesen der Kirche nicht ausmachen, die aber, solange die Kirche aus Menschen besteht, von ihr nicht wegzudenken sind. Baier (S. 990) drückt das Problem durch folgende Gegenüberstellung aus: Wesentlich ist in der Kirche die Vereinigung der wahrhaft Gläubigen und Heiligen mit Christus durch wahren und lebendigen Glauben, unabhängig von der äußeren und örtlichen Verbindung. Nicht wesentlich ist die Oertlichkeit der heiligen Zusammenkünfte.

Verlockend wäre es, zwischen einer Kirche in ihrer reinsten Form und einer von Menschlichkeiten bestimmten Kirche zu unterscheiden. Das können wir nicht, denn wir haben von der wahren, d. h. von der Menschenkirche zu handeln (die erstgenannte aber ist ein Phantom). Sie unterliegt den gleichen Gesetzen wie andere menschliche Gemeinschaften. Für sie gibt es Entstehung und Untergang. Menschliche Grundsätze, welche für die Trennung irdischer Gemeinschaften gelten, kommen in gleicher Weise auch für die Trennung der Kirche in Betracht. Die gottgewirkte All-Einheit der Kirche haben wir hinreichend erkannt. Neben ihr befinden sich allenthalben die Kirchen, deren Mehrzahl z. B. Brochmand (S. 382) als Tatsache ansieht, wenn er von den ecclesiae evangelicae spricht.

2. Die Trennungsgründe brauchen wir nur kurz zu berücksichtigen. Wir haben vornehmlich die Trennung der Menschen in

„Konfessionen" und die Aufteilung in örtlich [38]) begrenzte Kirchengebiete zu würdigen.

a) Die christliche Botschaft wirkt auf ihre Empfänger nicht einheitlich. Sie schafft verschiedene Erkenntnis. Es ist der nämliche Gott und sein nämliches Wort, das in aller Welt verkündet wird. Nur der Glaube kann sprechen, daß es die Leute zu einer Kirche sammle. Der Augenschein (besonders für den Ungläubigen) kommt eher zur Feststellung, daß Menschen, die durch familiäre oder völkische Bande zusammengehören, nunmehr in Kirchen getrennt werden. Die Lehre von der Einheit in der Zerstreuung (Musäus, S. 457) könnte den Eindruck der Vielheit nicht beseitigen. Mentzer (S. 89) kommt zur Erkenntnis, daß so viele unterschiedene Religionen in der Christenheit schweben und knüpft daran die für jeden Christen geltende Frage: Wo soll ich die rechte wahre alte allgemeine Kirche finden, daß ich mich zu ihr halte? In der Antwort weist er darauf hin, daß allein Christus und keine menschliche Instanz für die Glaubensentscheidung maßgebend ist. Hiezu sei kein richtigerer und gewisserer Weg, als daß du nach derjenigen Kirche fragest, darin Christus allein mit seinem Wort und heiligen Sakramenten regiert, die sich der ersten apostolischen Kirche in allen Stücken gleichförmig hält und neben Christus und seinen Aposteln keine fremde Lehre annimmt.

Manche Scheidung ist auf Unwissenheit des einen oder beider Partner zurückzuführen. Glauben können wir nach Baier (S. 503) nur, was wir durch den Verstand aufnehmen oder durch einfache Aufnahme kennen gelernt haben. Es handelt sich hier um das Wissensmoment beim Glauben. Unwissenheit kann durch Fleiß und zunehmende Erkenntnis behoben werden. Aber man darf deren Bedeutung nicht überschätzen.

Leicht einigen sich die Getrennten in der Berufung auf 1. Kor. 13, 9 ff. (Gerhard, XXII., 355). Auch gereiftes Wissen als Stückwerk zu bezeichnen, wird keiner zögern. Er wird, das läßt sich weiter sagen, dabei die Gebrochenheit des eigenen Wissens im Auge haben und nicht allein an die abweichenden Feststellungen eines andern denken. Er wird sich auf das Schauen von Angesicht zu Angesicht, d. h. auf die Gewinnung völligen Erkennens freuen. Aber hiebei ist es schon nicht mehr gleich, ob einer, der Aufklärung folgend, diesen Zeitpunkt als im irdischen Dasein erreichbar erachtet, ja im Gebrauch der autonomen Vernunft als bereits erreicht ansieht oder endzeitlich diese Sicht als Geschenk des wiederkehrenden Christus glaubend ersehnt (Gerhard, XXXI., 345 u. 357).

---

38) Dieses Problem ist für Hutter (Loci, S. 185) gegeben, wenn er für die Partikularkirche auch den Ausdruck ecclesia topica verwendet.

Man sollte erwarten, daß jeder, die Vorläufigkeit „seines Standpunktes" einsehend, diesem (und den der andern) eine auflösbare, widerrufbare Bedeutung zuerkennen müsse. Wenn aber solche Haltung dazu verführte, die Kirchenzugehörigkeit als gleichgültig anzusehen, wäre das ein schwerer Fehler. Es kann einer nicht in jeder der Kirchen Heimat gewinnen.

Hier geht es um die Frage nach Irrtum und Wahrheit. Bei der Einzigartigkeit von dieser und der Menge und Gewichtigkeit von Irrtümern, welche Gerhard (XXII., 346) zu der Behauptung vom öffentlichen Grassieren der Verderbnisse bringt, muß damit gerechnet werden, daß viele ihre Entscheidung an der Wahrheit vorbeitreffen. Aeußere Gemeinsamkeiten sind nicht maßgebend. Eindringlich warnt Mentzer (S. 90) davor, den Besitz der Bibel als Beweisgrund für die Richtigkeit auszuspielen: Viele rühmen sich der Heiligen Schrift und Sakramente, aber mit Ungrund. Darum sei fleißig Aufsehen vonnöten, daß man nicht betrogen werde. Die Wahrheitsfrage ist auch nicht dahin zu lösen, daß immer nur eine Kirche die richtige sei, daß aber infolge der menschlichen Verschiedenheit für diesen die eine, für jenen die andere als „die" Kirche in Betracht komme. Dadurch würde statt des consentire de evangelio (Apologie, IV., Nr. 10) das dissentire zum Grundsatz erhoben. Das Uebereinstimmen hat einen bestimmten Inhalt, dessen Objektivität sich gerade in der Verstreuung der Glieder über den ganzen Erdkreis erweist (Hollatz, S. 1302). Subjektive Auswahl ist nicht am Platze, weil die scharfe Grenze des Außens und Innens der Kirche (Gerhard, XXII., 279) den Einzelnen bindet. Maßgebend ist nach Gerhard (a. a. O.), daß einer lebendiges Glied und wahrer Bürger der Kirche sei, und das ist nur möglich innerhalb der Kirche (ubi beneficia ecclesiae propria, utpote regeneratio, renovatio etc. locum habent). Hier zeigt sich die Allgemeinheit der Kirche von der negativen Seite, nicht allumfassend, sondern allausschließend (was nicht übereinstimmt).

b) Der kirchlichen Sammlung stehen auch die zeitlichen, örtlichen und äußerlich-menschlichen Verschiedenheiten im Wege. Konfessionelle Trennung ist dabei gleichzeitig möglich, aber wir wollen nun von ihr in der Folge absehen.

Was die Zeit anlangt, so handelt es sich lediglich um die Grenze, welche der Tod bildet. Die Kirche als solche wird von ihm nicht berührt, aber die einzelnen Gläubigen umso tiefer. Der leibliche Tod besteht nach Hollatz (S. 1225) in der Wegnahme des natürlichen Lebens. Zwischen Lebenden und Toten besteht keine Verbindung. Damit ist auch jegliches kirchliche Gemeinschaftsleben zwischen den einen und den andern ausgeschlossen. Diese

sind für jene nicht vorhanden. Nicht so schroff ist die Trennung zwischen räumlich entfernten Christen. Sie führt dazu, daß die Kirche mehrere Einzelteile umfaßt (Baier, S. 759). Ebensowenig wie Gottes Wort ist die Kirche gebunden. Darin zeigt sich vollständig ihre Allgemeinheit (Quensted, S. 479). Aber die Gläubigen sind jeweils an einen Ort gebunden. Sie können ihn aufgeben, aber immer nur derart, daß sie die Bindung eines neuen Platzes dafür eingehen.

Gemeinschaft gründet der Mensch von dem Ort aus, an welchem er sich befindet (fideles hic atque illic certis vinculis uniti in congregationes quasdam coalescunt easque constituunt — Baier, S. 759). Der Gemeinschaftsbereich erstreckt sich soweit, als das Reden und Handeln reicht oder — vom Empfänger aus betrachtet — soweit dessen Sinne ihren Wahrnehmungsbereich erstrecken.

Nicht der Raum als solcher übt diesen Zwang aus. Gott ist auch im Raum, aber nicht an ihn gebunden. Gott ist allgegenwärtig nicht daß er umfaßt werde, sondern daß er alles umfasse (Gerhard, II., 320). Es handelt sich bei der Ortsbindung um eine rein menschliche Eigenschaft. Aber sie vermag die Kirche in Kirchen aufzulösen. An den einzelnen Orten gebrauchen die Gläubigen ein einziges Amt, das aber von den Aemtern anderer Gemeinden verschieden ist (Baier, S. 759).

Als drittes Hindernis stellen sich rassische und völkische Verschiedenheiten heraus. Wir haben vor allem an die sprachliche Trennung zu denken. Die Lehre von der dem Gotteswort innewohnenden Kraft scheint dem zu widersprechen. Darnach besitzt das Wort seine Kraft und Wirkung auch außer Gebrauch (Hollatz, S. 993). Es sei einerlei, ob es gelesen werde oder nicht, ob man es höre oder nicht (Quensted, S. 170).

Aber Gottes Wort kann immer nur in Gestalt von Menschenwort aufgenommen werden. Dieses ist stets an eine bestimmte Sprache gebunden, mag es gehört oder gelesen werden. Bleibt die Menschensprache unverstanden, so bleibt auch das in ihr ruhende Gotteswort unverstanden. Quensted (S. 171) legt dies anschaulich dar, wenn er die Kraft der geistlichen Wirkungen (efficacia effectuum spiritualium), welche dem Wort immer innewohnt, als ersten Teil bezeichnet, welchem er die gegenständliche Handlung (actualis operatio) als den zweiten Teil gegenüberstellt. Es hängt von rein menschlichen, geschöpflichen Einflüssen ab, ob die in Jesaia 55, 10 genannte Wirkung eintritt. Sie wird nach Quensted (a. a. O.) erzielt durch den rechtmäßigen Gebrauch, ohne welchen das Wort seine Wirkung nicht ausstrahlt.

3. Die negativen Auswirkungen sind offenbar geworden. Nun gilt es, ihre Abwehr aufzuzeigen. Dabei muß, soweit die Dogmatik schweigt, auf die Kirchengeschichte Bezug genommen werden.

a) Auf verschiedene Weise wurde das Konfessionsproblem in Angriff genommen. Einen Versuch, im großen durch eine kirchliche Flurbereinigung diese Mißstände zu beseitigen, bildeten die auf den Grundsatz cuius regio eius religio zurückgehenden Maßnahmen des 17. Jahrhunderts. Sie gingen von dem Bestreben aus, die bürgerliche und die kirchliche Gemeinschaft der Menschen einander gleichzusetzen. Staat und Kirche sind ihrem Wesen nach verschiedene Gemeinschaften. Sie gleichen zwei Kreisen, die zum Teil sich decken, zum Teil auseinanderfallen. So entsteht die Frage: Soll die Obrigkeit mehrere sog. Religionen im Staate dulden? Diese Fragestellung Gerhard's (XXIV., 360) zeigt deutlicher als jeder Beantwortungsversuch an, worum es geht. Es ist ein Unterschied, ob dogmatisch oder soziologisch von der ecclesia gehandelt wird. Im ersteren Fall herrscht Ausschließlichkeit, im zweiten Fall kann man auch anders und spricht von den Christen unterschiedlicher Bekenntnisse, die mehreren Kirchen angehören. So erwähnt Böhmer (Ius eccl. Prot., S. 960) die Untertanen verschiedenen Bekenntnisses (subditi diversae religionis). Ein Fürst Augsburgischen Bekenntnisses könne ihnen den Bau von Gotteshäusern erlauben. Gerhard (XXII., 301) kennt Kirche und Bekenntnis als zusammengehörig. Bekenntnisfremdheit bedeutet so viel wie Kirchenfremdheit. Für die Kirchenpolitik gibt es eine Menge Kirchen, die unabhängig von der Wahrheitsfrage anerkannt werden. Aus ihrem Vorhandensein wird ihre Existenzberechtigung abgeleitet und es fragt sich nur, wie weit ein Fürst dieser Tatsache, wenn sie in seinem Gebiet in Erscheinung tritt, Zugeständnisse machen soll. Gerhard (XXIV., 363) macht einen Unterschied zwischen dem, was in einem christlichen Staate zu wünschen, und dem, was in diesem Leben zu hoffen sei. Unter ersteres falle die allgemeine Religionsgleichheit (ut una eademque vera religio ubique vigeat). Dieses Ziel bleibt unerreichbares Ideal. Allgemeine Uebereinstimmung kann in diesem Leben kaum erhofft werden. Das Erdenleben steht unter der Drohung von 1. Kor. 11. 19, d. h. es müssen Parteiungen sein, es geht ohne Irrtümer, die der böse Feind immer wieder sät, nicht ab; daher sind Spaltungen unausbleiblich.

Auch auf andere Weise drängte das staatliche Bemühen auf kirchliche Vereinheitlichung zu. Hier sind die Religionsgespräche zu nennen, die entweder lutherische, reformierte und römisch-katholische Theologen miteinander zur Aussprache kommen ließen (Thorn 1646)[39]) oder innerprotestantische Fragen zur Erörterung

39) Consilia I., 527.

brachten (Kassel 1661, Berlin 1662/63). Das Schrifttum gibt durch sein Schweigen zu erkennen, daß diese Aussprachen in der innerlutherischen Lehr-Entwicklung sich nicht auswirkten. Die Verhandlungen wurden von Einigungsgedanken getragen, welche die Wahrheitsfrage entweder durch Zurückgehen auf das Lehrstadium der frühchristlichen Kirche (consensus quinquesaecularis) oder durch Auflösung des kirchlichen Dogmas in Einzellehren von verschiedener Wichtigkeit zu lösen suchten. Ansätze hiezu finden sich bei Quensted (S. 497) und Brochmand (S. 266), welche je nach dem Dogmenverstoß zwischen grundlegenden (error fundamentum fidei convellens) und nicht grundlegenden Irrtümern unterscheiden.

Alle diese Versuche, ob in ihnen der staatliche oder der kirchliche Einheitsgedanke mehr überwog, gingen von der Ansicht aus, daß ein Nebeneinanderleben mehrerer Kirchen nicht denkbar sei.

b) Es fällt auf, daß das konfessionsgleiche Einigungswerk (Sammlung der lutherischen Christenheit) im Vergleich zu den eifrigen Gleichmachungsbestrebungen nicht betrieben wurde. Was die innerprotestantischen Verhältnisse anlangt, so wäre es nahe gelegen, daß die Gegner einer bekenntnisauflösenden Vereinheitlichung alle Kräfte eingesetzt hätten, um das Luthertum zusammenzufassen. Hier finden sich zwei Grenzen: Nach unten wird der Independentismus abgelehnt. Die lutherische Einzelgemeinde soll nicht vereinsamt in der Welt stehen. Die Kirche wird in ihr voll verwirklicht, greift jedoch über sie hinaus. Die kirchliche Verantwortung findet an der Gemeindegrenze nicht ihr Ziel, weder die Verantwortung der Einzelgemeinde für die Gesamtkirche, noch umgekehrt. Die Grundlage für diese Folgerung liefert Baier (S. 1001), welcher zwischen einfachen und zusammengesetzten Kirchen (die aus anderen Kirchen bestehen) unterscheidet. Er rechnet ausdrücklich auch die zusammengesetzte Kirche, mag sie ein kleiner oder großer Verband sein, zur Einzelkirche (ecclesia particularis). Es wird daraus ersichtlich, daß die organisatorische Zusammenfassung aller Christen in einen allumfassenden Haufen zwar eine ecclesia catholica in numerischer Hinsicht, aber nicht im Sinne des dritten Glaubensartikels schüfe.

Die Obergrenze der Kirche soll nicht die ganze Christenheit (nicht einmal desselben Bekenntnisses) umfassen. Das verstieße gegen Christi Königsherrschaft (Brochmand, S. 263). Am Papsttum wird getadelt, daß es nicht in der Lage sei, alle Christen mit gleichmäßiger Stetigkeit, wie es erfordert werde, zu beaufsichtigen. Gott habe für die Kirchenherrschaft keinen Obersten vorbehalten, der der ganzen Kirche vorstehe; denn keiner der Sterblichen könne die gesamte Kirche auf dem Erdball leiten (Calov, S. 353). Das

Bischofsamt wird als Aufsichtsamt sehr streng genommen. Nicht soll es bloß eine kirchliche Würde bedeuten.[40]) Sein Aufgabenkreis ist zu groß, als daß von einer Person allein ein kirchlicher Weltteil regiert werden könnte. Darnach findet die kirchliche Zentralisation ihre Grenze an der Leistungsfähigkeit des Menschen. Nur Christus, das Haupt, vermag die Funktion eines Hauptes auch wirklich auszuüben. Menschen (Bischöfe) vermögen es nur zur Stellung von Einzelhäuptern zu bringen (Quensted, S. 516). Die Zahl der Diözesanen, wie die Größe und Erschlossenheit eines Gebietes sind für die Bistumsumschreibung von entscheidender Bedeutung.

Abgesehen von diesen allgemeinen Erwägungen wurde die Bildung übergroßer Kirchenkörper im deutschen Raum noch durch einen anderen Umstand verhindert; das war die hoheitliche Zersplitterung. So sehr die Fürsten auf konfessionellen Ausgleich und kirchliche Vereinheitlichung innerhalb ihres Gebietes drängten, so wenig waren sie geneigt, ihre Kirche das Staatsgebiet überschreiten zu lassen, insbesondere ihre Landeskinder in seelsorgerlicher Hinsicht einem ausländischen Kirchenmann untergeben zu wissen. (Dabei bedeutete ausländisch nicht volksfremd, sondern einer anderen Landeshoheit unterworfen.) Dadurch, daß Staatshoheit und Kirchenhoheit sich deckten, wären kirchliche Vereinigungsmaßnahmen ohne Uebergriffe in fremde Rechte kaum möglich gewesen. So unterblieb die Einigung des Luthertums im großen Stil. Es unterblieb auch eine Sammlung der Kirchenglieder in der Zerstreuung. Ihnen, soweit sie im bekenntnisfremden Gebiet lebten, öffentliches gottesdienstliches Leben zu verschaffen, ließ sich solange nicht durchführen, als nicht das betreffende Land sich der Reformation erschloß und in seiner Gesamtheit den lutherischen Gottesdienst einführte.

c) Die Frage, wie verhält es sich mit den Leuten von gleichem Bekenntnis, aber verschiedener Volks- und Sprachzugehörigkeit, die uns heute so sehr beschäftigt, war der Orthodoxie nicht fremd. Es ist ein Unterschied, ob es das Evangelium unter Menschen fremder Zunge zu bringen gilt (was durch Uebersetzung geschah) oder das kirchliche Zusammenleben Mehrsprachiger zu ordnen. Dabei geht es weniger um Fragen kirchlicher Lehren, als um die Vermeidung von Aergernis und Streit. (Vgl. das Gutachten der Wittenberger Fakultät — Consilia I., 527 — gegen die Uebergriffe eines polnischen Geistlichen im Thorner Gebiet.)

4. Daß trotz der vielen lutherischen Kirchen das Luthertum sich nicht in eine Menge provinzialer und lokaler Sekten verlor,

---

40) In diesem Zusammenhang schreibt Seckendorff (S. 251) dem Landesherrn einen ausführlichen Pflichtenkreis zu.

zeigt die Lebendigkeit seines Kirchengedankens. Man erkannte, daß hinter der kleinen Einzelkirche, der man angehörte, noch mehr stand. Die Weltkirche bildete nicht nur ein Ideal. Sie bestand in Wirklichkeit. Hutter (Comp., S. 206 und Loci, S. 195) zeigt klares Verständnis dafür, wenn er schreibt, die sichtbare Kirche könne geteilt werden in particularis und universalis. Die particularis sei diejenige eines Ortes; die universalis sei über den ganzen Erdkreis verstreut und begreife unter sich alle Menschen, die durch Wort und Sakrament zum Königreich Christi berufen werden. Der Unterschied bei dieser Gegenüberstellung beruht wohl darin, daß die Einzelkirche einen menschlich gewollten und ausgeführten Zusammenschluß aufweist, während die Gesamtkirche in ihrer Zerstreuung erst das Rohmaterial bildet, aus welchem Kirchen als menschliche Organisationen geschaffen werden können.

Dabei bewegt sich die Betrachtung um zwei Themen wie um zwei Pole, einmal: eine Kirche und alles andere ist Ketzerei, dann: viele Kirchen, hinter denen irgendwo die wahre Kirche verborgen liegt. Wo diese bleiben soll, wenn eine Partikularkirche nach der andern aufhört, Kirche zu sein, ist eine heikle Frage. Zutreffend ist jedenfalls Meisner's (II., 299) Ansicht, daß die allgemeine Kirche von den Einzelkirchen nicht aufgehoben werde. In diesem Zusammenhang verschiebt sich die Bedeutung von universalis oder catholica. Wenn man darunter das dritte Attribut der Kirche versteht, bildet den Gegensatz hierzu unechte, entartete Kirche. Jetzt ist der Gegensatz rein quantitativ derart, daß dem kirchlichen Großverband der Unterverband oder die Einzelgemeinde gegenübersteht.

Auch da, wo die Kirche als Menschengemeinschaft untersucht wird, begegnet die Gegenüberstellung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Nach Meisner (II., 88) ist die Einzelkirche unsichtbar hinsichtlich der Gläubigen und Auserwählten, wie hinsichtlich des Dienerkreises und des öffentlichen reinen Gottesdienstes. Ob eines von den (sichtbaren) Kirchengliedern rechten Glauben im Herzen hegt und sich dem Heiligungswerk des göttlichen Geistes erschließt, kann kein Mensch sehen. Ebensowenig läßt sich die innere Würdigkeit des berufenen Dieners wahrnehmen. Ob auch die Reinheit des öffentlichen Gottesdienstes sich der Wahrnehmung entzieht (so Meisner, ebenda), muß bezweifelt werden. Im Gottesdienst müssen sich die Kennzeichen der Kirche, nämlich reine Predigt des Gotteswortes und rechtmäßige Verwaltung der Sakramente offenbaren.

Die Aufstellung eines Gegensatzpaares ecclesia visibilis ac particularis und ecclesia catholica et invisibilis findet sich bei Gerhard (XXII., 301). Gerhard bezeichnet (ebenda) die sichtbare Einzel-

kirche als den Kreis all derer, die sich zur selben Religion bekennen und von denselben Sakramenten Gebrauch machen. Ein einheitliches Bekenntnis muß darnach die Kirche umschließen (z. S. 33). Abweichungen, wenn sie sich nicht mehr tragen lassen, führen notwendig zur Bildung einer neuen Partikularkirche. Baier (S. 989) bejaht die göttliche Herkunft der Kirche (ecclesia universalis). Durch das Wort Gottes entstehen in Gleichzeitigkeit die Gläubigen, wie ihre Gemeinde. Doch verkennt er nicht (S. 1001) die menschliche Urheberschaft der Einzelkirche. Das Primäre sind die Gläubigen, die nicht anders als in der Zerstreuung vorkommen. Sie hindert nicht das Sichfinden und den Zusammenschluß (ut certis vinculis uniti in congregationes quasdam coalescant easque constituant). Aber trotz ihrer menschlichen Herkunft ist solche Gemeinde ecclesia catholica im Sinne des Symbols und nimmt, was der allgemeinen Kirche verliehen ist, zu Recht für sich in Anspruch. Sonst wäre sie überhaupt nicht Kirche. Die Einzelgemeinde ist allgemeine Kirche, die Summe ihrer aller ist es nicht minder. In jeder noch so kleinen Einzelgemeinde ist die Kirche des Glaubens voll und ganz da. In der großen Summe erschöpft sie sich nicht. Umgekehrt ist die Kirche des dritten Glaubensartikels niemals in Losgelöstheit da. Für ihren Bestand (nicht bloß für ihr Erscheinen) ist die kleinste Menschenversammlung unentbehrlich, aber auch voll ausreichend. Zutreffend spricht daher Baier (S. 1058) von den Einzelkirchen, durch welche die allgemeine Kirche erbaut werden muß (per quas catholica ecclesia aedificari debet). Nicht ist es so bei den Drei Ständen; diese sind nur in ihrer Gesamtheit die Kirche und jeder für sich allein in kirchlicher Hinsicht ein Nichts. Aber die Einzelgemeinde ist vollendete Kirche. Es ist daher folgerichtig, wenn Baier (S. 1032) die reine Predigt des Wortes und rechtmäßige Verwaltung der Sakramente (Augsburger Bek. Art. VII) als Kennzeichen der Partikularkirche bezeichnet.

Entscheidend für die Gliedschaft einer Gemeinde in der Gesamtkirche ist nicht ihre Zugehörigkeit zu einem kirchlichen Verband, ingleichen für einen kirchlichen Verband nicht, daß er aus Gemeinden echter Kirchlichkeit besteht. Durch Irrlehre kann jede Gemeinde dem Körper der Christenheit absterben und gehört dann nicht mehr zur allgemeinen Kirche.

5. In diesem Zusammenhang ist auch die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit zu behandeln. Sie bedeutet (ganz allgemein) die Fähigkeit, bestimmte Dinge nach ihrem wahren Wesen zu erkennen. Solche Erkenntnis kann auf Instinkt, Erfahrung oder dem reinen Denken beruhen. In allen diesen Fällen muß erst die nach Gewinnung der Erkenntnis mögliche Probe über ihre Richtigkeit entscheiden.

Um solche nachträgliche Unfehlbarkeit handelt es sich bei der Kirche nicht. Es geht um die Frage, inwieweit in der Kirche Erkenntnis gewonnen und verbreitet wird, die in Zeit und Ewigkeit weder verbessert, noch überholt wird (Hollatz, S. 60). Dabei muß, was die Voraussetzungen und Entstehung unfehlbarer Erkenntnis anlangt, von allen Ableitungen erkenntnistheoretischer Art abgesehen werden. Wir haben es einfach hinzunehmen, daß als Träger solcher Unfehlbarkeit (infallibilitas) nur christliche Menschen in Betracht kommen, und dies darum, weil nur sie die Bausteine der Kirche sind (Hollatz, S. 59). Daß sie ihrem Haupte Christi anhangen und nicht auf ein den Menschen natürlich innewohnendes Geistes- oder Seelenvermögen kommt es an. Als solches könnte man höchstens die Fähigkeit, Empfänger und Träger christlichen Glaubens zu sein, nennen (s. S. 15). Aber gerade der Christenglaube, aus welchem die Irrtumslosigkeit stammt, gehört dem Gnadenbereich an. Die Unfehlbarkeit erweist sich nicht so sehr im glücklichen Zustand der Kirche (in profundissima ecclesiae depressione quorundam martyrum confessio emicat et ecclesiae perpetuitati ac veritati clarissimum testimonium exhibet — Gerhard, XXII., 323).

Damit kommen wir zu der Frage, warum gerade im Kapitel über die Kirchen dieser Gegenstand erörtert wird. Infallibilitas bezeichnet etwas Verneinendes. Es wird eine Grenze gegenüber dem Irrtum gezogen, d. h. in kirchlicher Hinsicht, gegenüber dem falschen Glauben oder der neuartigen Menschensatzung. Dadurch will sich schützen, wer dem rechten Glauben oder der altbewährten Ueberlieferung angehört. Wenn man nun fragt, wer als Träger von falscher oder rechter Lehre in Betracht kommt, so erteilt Hollatz (S. 1317) die Antwort: Jede beliebige sichtbare Einzelkirche. Gerhard (a. a. O.) erweitert diesen Bescheid in: omnes omnino particulares ecclesiae, adeoque tota visibilis ecclesia. Somit ist dort, wo von der Mehrheit von Kirchen die Rede ist, auch von der Unfehlbarkeit zu handeln.

Unfehlbarkeit ist dasselbe Ding wie Rechtgläubigkeit (orthodoxia) oder Allgemeinheit (universalismus, catholizismus), nur von der andern Seite gesehen. Im orthodoxen Schrifttum kommt dies vortrefflich darin zum Ausdruck, daß die Unfehlbarkeit der Kirche im Zusammenhang mit dem dritten Attribut genannt wird.

Dazu kommt ein Weiteres. Es ist nicht schwer, der Kirche als solcher Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Aber so gewiß die allgemeine Kirche nur in den Partikularkirchen besteht, und sich aus sterblichen, fehlsamen Menschen zusammensetzt, muß auch die Unfehlbarkeit der Kirche in den einzelnen Gemeinden und bei den Christenmenschen gesucht werden. Dies ergibt sich zunächst negativ aus dem Vorhandensein der Irrtumsmöglichkeit. Meisner

(II., 298) mißt der Ketzerei sogar eine gewisse Heilsökonomik zu. Durch sie hebe die Kirche sich besser ab (notificatio ecclesiae); auch werde durch sie die Rechtgläubigkeit geprüft und offenbart (probatio piorum). In positiver Hinsicht bleibt trotz des Irrtums eine Wenigkeit wahrhaft Gläubiger, wenn auch verborgen unter der Irrenden Vielzahl (Hollatz, S. 1317 und 1306). In der kleinen Schar aber wird Gottes Wort ohne Beimischung schädlicher Irrtümer durchsichtig gelehrt. Hinter der Irrtumsmöglichkeit erhebt sich also die Unfehlbarkeitsgewißheit in der Partikularkirche. Wäre dort die Infallibilität nicht zu finden, dann wäre sie überhaupt nicht vorhanden.

Gut erfaßt wird die Unfehlbarkeitsfrage von Hutter (Loci, S. 200). Deutlich erkennt er das dynamische Moment der Infallibilität. Das intelligible läßt er unberührt. Nun erscheint die Unfehlbarkeit nicht als toter Besitz, den man verwahren und beliebig verwerten kann, sondern als lebendige unaufhörlich wirksame Energie. Die Kirche besitzt ohne Begrenzung auf ein bestimmtes Zeitalter die Zusage, daß sie vom Heiligen Geist geleitet werde. Sie ist Säule und Sitz der Wahrheit. Zugleich steht sie unter der Drohung, daß künftig gottlose Lehrer und Wölfe auftreten, die, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführen würden. In der Kirche stoßen die Gegensätze aufeinander, Unfehlbarkeit als Geisteswirkung, Verblendung als Feindeswirkung. Sie kämpfe mit unterschiedlichem Erfolg. Die Verblendung kann die Ueberhand gewinnen. Die Kirche kann auch zu ihrem größten Teil irren, hat auch enormiter saepissime geirrt. Doch hat es nie an einem Wahrheitsträger in ihr gefehlt. An einem, wenn auch noch so kleinen Punkt hat die Wahrheit unfehlbar sich durchgesetzt. Zwei Sätze stehen für Hutter (Loci, S. 201) fest: Bei völliger Unterdrückung der Wahrheit ginge die Kirche als ganze zugrunde. Sie besitzt aber die Zusage, daß sie beständig bis zum Ende der Welt bestehen bleibe. Daraus ergibt sich der Beweis für die Unfehlbarkeit der Kirche (Tota catholica ecclesia non simul errat).[41]) Vor einer mengenmäßigen oder zeitlichen Begrenzung ist Hutter gesichert, indem er (ebenda) die Unfehlbarkeit als der wahren Kirche zugehörig ansieht; der Begriff tota ecclesia ist dabei nicht der Summe aller Christen gleichzusetzen, daß man durch deren Zusammenberufung den Sitz der Irrtumslosigkeit vor Augen führen könnte. Die Verhältnisse liegen hier genau wie bei der Katholizität der

41) In gleicher Weise Quensted (S. 499): Dank Gottes besonderer Fürsorge fällt nicht die Gesamtheit von der Wahrheit der Grundlehren ab, die zum Heile nötig sind, noch von der Heiligung der Sitten. Wollte man anders sagen, dann wäre nach Quensted Christus ohne Land, das Haupt ohne Glieder.

Kirche. Calov (VIII., 422) stellt zutreffend fest, daß die Menschenmehrheit nur mengemäßig, nicht artmäßig vom Einzelmenschen verschieden ist. Könne einer lügen, wie sollen sie in der Versammlung ohne Lüge sein? Dieser Punkt begegnet noch in der Konzilsfrage.

Im Zusammenhang mit der unsichtbaren und gesamten Kirche behandelt Quensted (S. 497) das Unfehlbarkeitsproblem. Er stellt gegenüber die Unfehlbarkeit (feststehende Tatsache) der ecclesia catholica et insivisibilis und die Möglichkeit des Fehlens (mögliche Tatsache) jeder ecclesia particularis. Er gelangt zu der Feststellung, die ecclesia particularis, für sich betrachtet, könne irren, die ecclesia particularis, als Teil der ecclesia catholica betrachtet, sei unfehlbar. Hier wird eine wichtige Tatsache ausgedrückt. Die Unfehlbarkeit ruht also nicht in einem Märchenreich von unsichtbarer Kirche, sondern ist zu finden allenthalben in den Kirchen von Ort und Gau. Dort gibt es die Allgemeinheit und Rechtgläubigkeit, dort ist die Unfehlbarkeit daheim. Dort ist sie aber nicht zu lokalisieren. Die Partikularkirche kann irren, denn die Infallibilität ist der ganzen Kirche versprochen, nicht diesen oder jenen Einzelteilen (Quensted, S. 501); auch ist nicht die Totalsumme der Einzelkirchen zum Unfehlbarkeitsbesitzer erklärt (denn auch eine solche Bevorzugung der großen Menge unter Ausschluß des kleinen Häufleins würde eine unzulässige Ortsumgrenzung bilden). Tota ecclesia, das ist die große Menge der Gläubigen, kann irren, gleiten, fallen. Aber das Ganze der Kirche (totum ecclesiae) vermag davor bewahrt zu bleiben (Quensted, S. 502).

Im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Haupt- und Nebenirrtümern behandelt Brochmand (S. 266) die Unfehlbarkeitsfrage. Unbeschränkte Irrtumsfähigkeit erkennt er der Einzelkirche zu. Doch die Gesamtkirche begehe niemals einen grundumwälzenden Irrtum (error fundamentum fidei convellens). Während Hutter (siehe oben) bei seiner Beweisführung sich auf Glaubenssätze stützt, beruft Brochmand sich auf die Kirchengeschichte, d. h. auf die Erfahrung. Gewiß habe irgendwann die ganze Kirche geirrt, aber nur über zweitrangige oder weniger wichtige Artikel. Obgleich die Gesamtkirche niemals einen Irrtum begeht, der die Glaubensgrundlage umkehrt, könne es doch geschehen, daß ein Irrtum, der die Glaubensgrundlage verkehrt, derart stark werde, daß es keinen öffentlichen Kreis, insbesondere von Zahl und Ansehen mehr gibt, der davon unberührt bliebe.

Auch wenn sie sich auf biblische Vorbilder und Geschehnisse beruft, ist diese Beweisführung nicht zwingend. Es ist nicht so, daß die Unfehlbarkeit ein Schutzmittel gegen Irrtum wäre. Es

müßte ernstlich gefragt werden, ob nicht durch sündiges Irren die Kirche ihre Infallibilität verliert. Richtiger erkennt Seckendorff (S. 553) die Sachlage: Trotz der Möglichkeit, teilweise zu irren, sei die Kirche bei einreißenden Irrtümern, weil das Wort Gottes und die Sakramente noch blieben, erhalten worden. Die Darstellung Brochmand's ist nicht frei von derjenigen Gestalt des Historismus, welche den geschichtlichen Anteil am Bestehen der Kirche überschätzt und dadurch das Ueberhistorische in ihrem Geistes- und Gemeinschaftsleben verkennt. Die Kirchengeschichte hat zu verkünden, wie das Reich Gottes in der Zeitlichkeit sich ausbreitet. Sie ist durch ihren Gegenstand von der Weltgeschichte geschieden. Doch kann man nicht kirchliche Lehre durch Hinweis auf die Geschichte belegen. So sehr es erbaut, daß die kirchliche Wahrheit trotz aller Finsternis nicht unterdrückt wurde, so sehr muß es den Christen anfechten, daß dennoch Fehlbarkeit und Irrlehre durch die Jahrhunderte hindurch üppig weiterwuchern. Nicht ist die Kirche unfehlbar, weil sie sich in bemerkenswerter Weise im geschichtlichen Raum erhalten hat, sondern umgekehrt, weil die Kirche wesentlich von irdischen Gebilden unterschieden ist (wobei auch die Unfehlbarkeit genannt werden muß), hebt sich ihr Lebenslauf in gleicher Wesentlichkeit von weltlicher Geschichte ab. Die Irrtumslosigkeit ist Erfordernis dafür, daß es Geschichte christlicher Kirche gibt. Infallibilität kommt immer nur in der Gestalt von Menschenwort oder -denken vor. Da sie nicht abreißt, müssen fortwährend rechtgläubige Menschen vorhanden sein. Hier ist eine Gewähr für das immerwährende Vorhandensein „lebendiger Bausteine" gegeben. So muß aus der Irrtumslosigkeit die ununterbrochene Fortdauer (perpetuitas) der Kirche abgeleitet werden (s. S. 38). Nach den für die Unfehlbarkeit geltenden Grundsätzen darf auch die Fortdauer nicht von der Einzelkirche verstanden werden, als ob es eine bestimmte Gemeinde gebe, die nicht untergehen könnte. Zutreffend stellt Brochmand (S. 269) fest, es werde nie an einer Menge fehlen, die Gott aus Vorschrift des Wortes und seinem Willen ehren werde.

6. Im Zusammenhang mit der Mehrheit von Kirchen ist auch vom Konzil zu handeln. Es besteht ein Unterschied zwischen dem ökumenischen Konzil und einer Kapitelsynode (Hollatz, S. 68). Zu den allgemeinen Konzilien werden aus allen oder den meisten Teilen der christlichen Welt gelehrte und fromme Männer berufen. Hingegen die Kapitelsynoden bestehen aus kirchlichen Männern nur eines Bistums. Sie sind reine Partikularsynoden, zu welchen Hollatz außerdem die National- und Provinzialkonzilien rechnet. Das Universalkonzil beruft Christen aller Konfessionen zusammen, ja, macht die konfessionelle Verschiedenheit zur Voraussetzung

seines Handelns; es setzt sich nach Calov (VIII., 401) zusammen aus Rechtgläubigen und Andersgläubigen, die sich durch ein äußeres Bekenntnis von Gemeinschaft und Bekenntnis der rechtgläubigen Kirche abgesondert haben. Das Diözesankonzil setzt Bekenntniseinheit voraus. Ersteres will die Christen unabhängig von ihrer kirchlich-organisatorischen Gliederung vertreten, dieses begrenzt absichtlich seine Wirksamkeit auf ein bestimmtes Kirchengebiet. Demgemäß sind auch die Ziele, die beide sich stecken, verschieden. Zur Weltkirchenkonferenz kommen Männer, die abgesehen vom gemeinsamen Christennamen durch kein kirchliches Band vereinigt sind; denn die Bekenntnisverschiedenheit läßt es an einem solchen fehlen (Calov, a. a. O.). Anders die Synode derer, die durch das Band gemeinsamen Bekenntnisses zusammengehalten werden.

So unterschiedlich diese Fälle sind, so ist ihnen doch gemeinsam, daß sie auf das Bestehen einer Mehrheit von Kirchen zurückzuführen sind, mag nun die Vielheit ihren Grund im unterschiedlichen Bekenntnis oder in der örtlichen, völkischen oder sprachlichen Trennung besitzen. Den Synodalen muß es bei ihren Verhandlungen gegenwärtig sein, ob das, was sie vertreten, bekenntnismäßig eine Einheit bildet, ja vielleicht zu einem festen Verband (Bistum, Kirchengebiet) zusammengeschlossen ist, oder in eine Mehrheit zerfällt. Das ist für die Vertretung aus folgenden Gründen von Wichtigkeit: Die Orthodoxie spricht allenthalben von ecclesia repraesentativa, von welcher die ecclesia synthetica vertreten wird (Calov, VIII., 398; König, S. 278, u. a.). Von der Beschaffenheit der Vertretenen müssen wir auf die der Vertreter schließen. Wenn die vertretenen Kirchenkörper je für sich Kirchen sind, der kirchliche Charakter aber dem Aggregat von Kirchen fehlt (da eben die Summe bekenntnis-verschiedener Kirchen nicht selbst Kirche ist), dann muß auch dem Gremium der Konzilsboten der kirchliche Charakter fehlen. Von allen Dogmatikern, die diese Tatsachen vorbringen, zieht nur Calov (VIII., 401) praktische Folgerungen. Auf großen Kirchenversammlungen werden die strittigen Angelegenheiten zur Vereinfachung Ausschüssen übergeben. Da die Gefahr des Kompromisses gegeben ist, hält Calov es nicht für schicklich, daß die Konzilsausschüsse gleichheitlich aus Rechtgläubigen und Andersgläubigen gebildet werden. Bekenntnisverschiedene Konzilsteilnehmer repräsentieren nicht die Kirche, sondern können nur sprechen ein jeder für die Partikularkirche, die ihn entsandt hat. Praktisch verwirklicht wurden diese Lehren nicht.

Die Orthodoxie suchte der kirchlichen Zerstreuung zu steuern, indem sie mit anderen Konfessionen die Aussprache aufnahm. Als Mittel hierzu diente die Disputation oder die schriftliche Aus-

einandersetzung, die beide vom Konzil unterschieden wurden.[42]) Daß die lutherische Kirche als solche auf groß aufgezogener Kirchenversammlung mit anderen Kirchen das Gespräch aufnehme, trat nicht in Erscheinung. Solches wahrhaft ökumenische Konzil galt für technisch unmöglich. Baier (S. 1038) erwägt diese Lösung und verwirft sie gleich, es sei noch kein Konzil gesehen worden, welches die allgemeine Kirche vollendet dargestellt habe. Der Behandlung des bekenntnisgleichen Konzils räumt die Orthodoxie einen breiten Raum ein, so daß man wohl, Gerhard Steck[43]) folgend, bei ihr von einem locus de synodis reden kann.[44]) Der so beschriebenen Synode obliegt die Wahrung der Lehre. Man muß (worüber auch Steck keinen Zweifel läßt) hiebei an Bekenntnisgleichheit oder (organisatorisch gesprochen) an die Vertretung eines bestimmten Kirchenkörpers denken. Vorweg sei genommen, daß es sich bei der Lehre von zusammengesetzter und vertretender Kirche um die Repräsentation eines Einzelgebietes und nicht des Luthertums schlechthin handelt.

Vertretung bedeutet, daß in einem bestimmten Fall ein anderer als der Nächstberufene handelt, daß aber dieses Handeln Geltung für diesen (und nicht oder erst in zweiter Linie für den Vertreter selbst) besitzt. Vertretung auf kirchlichem Gebiet gibt es nicht hinsichtlich des Christenstandes (Professio fidei ... communis confessio ecclesiae totius et singulorum membrorum censetur — Hollatz, S. 1320). Noch deutlicher stellt Böhmer (Jus. par., S. 37) fest, daß Vertretung nur da möglich sei, wo Gegenstände eines Menschen durch einen andern verrichtet werden können und daß dies in Dingen, die das Seelenheil betreffen, nicht angehe. Da steht jeder für sich allein vor Gott. Vertretung gibt es nur in der kirchlichen Organisation zur Umgehung der großen Menge. Deutlich erfaßt wurde die sachliche Begründung und Herkunft des Konzils aus der Vielzahl von Kirchen (bzw. Einzelgemeinden) von der kirchenrechtlichen Wissenschaft. Nach Seckendorff (S. 548) haben auch die Apostel die Gemeinde oder die Menge der ganzen Versammlung zu sich gezogen, um mit ihnen zu ratschlagen, zu schließen und in ihrem Namen mitzudekretieren, auch in Hauptfragen der Religion (a. a. O., S. 549). Aehnlich seien die Almosenpfleger durch die ganze Gemeinde bestellt worden. Hieraus schöpft Seckendorff die Regel:

42) Zuyammenkünfte und Unterredungen zwischen Rechtgläubigen und Andersgläubigen über Religion haben nicht die Gestalt von Konzilien im engeren Sinn (Calov, VIII., 401).

43) Theol. Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, S. 338 ff.

44) Wolfg. Trillhaas (Die luth. Lehre „De potestate ecclesiastica", Zw. d. Z. 1933, S. 504) verneint das Vorliegen eines festumrissenen Lehrstückes.

Wo es sein kann, soll die ganze Gemeinde von Religions- und Kirchensachen gehört werden. Aber nun kommt die entscheidende Begrenzung: Das angezogene Beispiel schließt und bindet nicht weiter, als auf einen jeden Ort, der in einerlei Versammlung begriffen, wie dazumal etliche tausend Jüden und Fremdlinge zu Jerusalem zusammenhielten (a. a. O., S. 550). Aus dem Wesen der Kirche als Genossenschaft ergibt sich, daß grundsätzlich als Subjekt kirchlichen Handelns jedes Einzelglied in Betracht kommt. Es handelt für sich, aber sein Wille ist doch nicht auf eine, wie man sagen könnte, einsame Tat gerichtet. Gleich ihm handeln auch die andern Gemeindeglieder. Sie besprechen sich miteinander über das gemeinsame Ziel und streben ihm nach in gemeinsamem Wollen.

Solches bewußte und gewollte Zusammenwirken ist Ausfluß der Gemeinschaft. Es findet seine Grenze dort, wo die Gemeinschaft ihre Grenze findet, und das ist dort, wo die „Kirche" aufhört und die Kirchen anfangen. Hier befindet sich für Seckendorff (S. 552) der Ansatzpunkt für das Konzil. Das Bestehen einer Mehrheit von Gemeinden ist, wie schon oben erwähnt, seine Voraussetzung. So wenig jeder Christ mit jedem Mitchristen Gemeinschaft pflegen kann, so wenig kann er auch mit ihm zusammen kirchlich handeln. Auf künstliche Weise, d. h. durch Vertretung muß die Unmittelbarkeit ersetzt werden. Die Vielen, die nicht zusammenkommen können, müssen mit der Kundmachung ihres Willens einzelne aus ihrer Mitte beauftragen. Diese sind ihre Vertreter.

Hier ist nicht zu untersuchen, auf welche Weise ein vertretungsweises Handeln möglich wird, sondern nur festzustellen, daß es geschieht. Auf die Unterscheidung, ob eine Synode für die ganze Christenheit (synodus universalis) oder für ein kleines Kirchengebiet (synodus particularis — Calov, VIII., 396) handeln will. braucht hier nicht eingegangen zu werden. Der Grund ist allemal die Unmöglichkeit oder Unbequemlichkeit der Berufung aller Einzelglieder. Diese ist für den Bestand der Kirche nicht nötig; Konzilien sind nur hypothetisch, nicht absolut erforderlich (Hollatz, S. 73). Seckendorff (S. 553) drückt den Vorgang folgendermaßen aus: Nachdem die großen Schwierigkeiten den Reichsversammlungen im Wege stehen, wegen Menge der Inwohner und daß darunter die allerwenigsten fähig sind, von dergleichen Punkten zu urteilen, so hat man ... anstatt dessen auf ... eine (engere) Repräsentation oder die Art eines Ausschusses ... gedacht. Die Tatsache der kirchlichen Vielheit und der Vertretungsgedanke decken sich nicht vollständig. Die Lehre vom Konzil ist nicht allein aus diesem zu entnehmen, sondern greift, soweit es sich um bekenntnisverschiedene Synoden handelt, darüber hinaus. Ebenso erschöpft der Vertretungs-

gedanke sich nicht mit der Lehre vom Konzil. Denn als kirchliche Vertretung kennt die Orthodoxie (Hollatz, S. 63) auch das kirchliche Amt (Ministerium ecclesiasticum).

§ 4. Die Lehre von der kirchlichen Gewalt (potestas ecclesiastica).

Potestas (Macht, Vollmacht, Gewalt, Gewichtigkeit u. ä.) begegnet uns in einem objektiven Sinne als Attribut von Handlungen und bezeichnet, daß diese wirksam vorgenommen sind und Gültigkeit besitzen. In subjektivem Sinn bezeichnet sie die Ermächtigung zu bestimmten Verrichtungen, wie sie den einen Menschen im Unterschied zu andern zukommt.

Als Belegstelle für potestas nennt Gerhard (XXIII., 129) 2. Kor. 10, 8.[45]) An dieser Stelle muß nach Bachmann[46]) bei exusia an Vollmacht gedacht werden, wie sie dem Apostel gegenüber der vorhandenen Gemeinde nach dem Willen des Herrn behufs Förderung der Gemeinde zukommt. Hier überwiegt das subjektive Moment. Anders ist es in der Stelle Matth. 18, 17 ff. Gerhard (ebenda) verwendet sie zur Beschreibung der Macht des kirchlichen Amtes, aber ein Blick auf V. 18—20 zeigt, daß sie sich darauf nicht beschränkt, sondern unverkennbar als Beleg für die objektive Wirkungskraft der potestas ecclesiastica dient. Im Zusammenhang mit dieser Stelle drücken die Schmalk. Artikel, Tract. de potestate et primatu papae, Nr. 24, die Voraussetzungen für objektive potestas dadurch aus, daß, was die Schlüsselgewalt anlangt, diese nicht der Person eines bestimmten Menschen, sondern der Kirche (non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam) gehört.

I. Die potestas ecclesiastica im objektiven Sinn.

1. Sie erscheint im Zusammenhang mit öffentlicher Predigt, Sakramentsverwaltung und Sündenvergebung. Baier (S. 792) erkennt eine bestimmte Macht in ihnen vorliegend. Er stellt sie der Aufgabe ihrer Betätigung gegenüber (welche er dem kirchlichen Amt zuschreibt). Da die Kirche in ihrem Wesen als Anbruch des Himmelreiches und nicht als nur irdische Organisation anzusehen ist, überschreitet auch der Bereich der kirchlichen Gewalt das Irdische und besitzt Geltung vor Gott. In diesem Wirksamwerden und -bleiben, unabhängig von dem menschlichen Aktor (der also

45) Novum Testamentum latine interprete Hieronymo, herausg. von Tischendorf, Leipzig 1850.

46) Der 2. Brief des Paulus an die Korinther, 4. Aufl., Leipzig-Erlangen, 1922.

nicht die von ihm vorgenommene Handlung wieder rückgängig machen kann), zeigt sich die objektive potestas, d. h. die der Handlung innewohnende Kraft. Hollatz (S. 104) drückt den Vorgang (bezüglich des Amtes der Schlüssel) folgendermaßen aus: potestas remittendi peccata, qua ... non tantum significative et declarative, sed etiam effective et realiter peccata remissa sunt. Entscheidend kommt es auf die Zustimmung des Herrn an. Menschliche Erklärung kann sie weder beeinträchtigen, noch ersetzen (Hollatz, a. a. O.).

2. Es berührt seltsam, daß die Dogmatiker von der potestas ecclesiastica im objektiven Sinn nur nebenbei handeln. Aus dem Satz, daß die potestas übertragen sei soweit und soviel allein, als Gott sie übertragen habe (Hollatz, a. a. O.), wird entnommen, daß es sich um einen Gegenstand handelt, der Beschaffenheit und Umfang besitzt. Die kirchliche Wirkungskraft begegnet in der Beichthandlung. Wenn der reuige Sünder einem Christen die Sünden beichtet und dieser ihn auf sein Begehren losspricht, so verhallt diese Absolution nicht wirkungslos. Sie hat Gültigkeit im Himmel; die Sünden sind vergeben und belasten den Sünder nicht mehr (sofern er im Glauben die Wahrheit und Wirkungskraft des Freispruches hinnimmt).

3. Aus der Taufe wird die potestas ecclesiastica noch schärfer umrissen. Nach Baier (S. 693) ist die Taufe heilige Handlung, von Christus eingesetzt, in welcher die Menschen im Namen des dreieinigen Gottes mit Wasser abgewaschen werden zur Wiedergeburt und Erneuerung und Erlangung des ewigen Heiles. In gleicher Weise bezeichnet Hollatz (S. 48) die Taufe als sacra et solemnis actio, divinitus instituta, qua homo peccator, vivus et natus ... abluitur aqua ... ut per hoc lavacrum aquae gratia divina, verbo evangelii promissa, ipsi applicetur, conferatur et obsignetur.

Hier fehlt der Hinweis auf Gottes Wort, wie er z. B. im Kl. Kat., IV. Hptstck., Nr. 2 (das Wasser in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden) und in den Schmalk. Art., III., Nr. V (verbum Dei cum mersione in aquam) enthalten ist. Während also die Aussage Baiers und Hollatzens sich mit der Handlung befaßt, beziehen sich die obigen Aussagen Luthers auf das Gotteswort. Wie dabei kein Widerspruch vorliegt, sondern alles zusammengehört, zeigt Gerhard (XX., 300 ff.). Nach ihm besteht die Form der Taufe in einer Handlung (das ist die Wasserbesprengung) und dazu in Verkündung der Einsetzungsworte (ut in universum tres substantiales baptismi partes sint statuendae, quae non possunt divelli aut mutari, scil. aqua, verbum et actio, quae complectitur mersionem hominis in aquam vel aquae adspersionem et recitationem verborum institutionis).

Aus diesen Sätzen geht die Unterschiedenheit von actio und verbum nicht nur der Sache, sondern auch der Wirkung nach hervor. Ein anderes ist die Wirkungskraft (Hollatz, S. 992), die dem Worte zukommt, gegenüber der potestas, die in der kirchlichen Handlung (hier des Taufens) enthalten liegt. Daß im Taufakt nur dann potestas enthalten ist, wenn das göttliche Wort (mit seiner efficacia) verkündet wird, rührt daher, daß es ohne Gotteswort kein Taufsakrament gibt. Im übrigen werden von Gerhard (a. a. O.), so wie actio und verbum, auch potestas und efficacia auseinandergehalten. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er eindeutig ablehnt, diese als zauberhafte Nebenwirkung des Wortgebrauches anzusehen. (Neque tamen externo verborum sono magicam quandam vim et occultam proprietatem adscribimus.) Gerhard befindet sich dabei in einer ähnlichen Haltung wie Luther, wenn dieser (Schmalk. Art., a. a. O.) die Annahme ablehnt, daß Gott eine geistliche Kraft ins Wasser gelegt habe. Die Wirkungskraft liegt nach Gerhard in dem schlichten Festhalten an Christi Auftrag und in dem unverletzten Beobachten seiner Einsetzung.

4. Aehnlich sind die Aussagen über das Altarsakrament (Kl. Kat., V. Hauptstück, Nr. 6) zu werten. Auch hier tritt potestas ecclesiastica in Erscheinung, gesondert von der efficacia des Wortes. Worum es geht, zeigt ein in der Konkordienformel (solida declaratio VII., Nr. 32) enthaltenes Luther-Zitat: ... confiteor de sacramento altaris, quod nimirum ibi revera corpus et sanguis Christi ... edatur et bibatur, etiamsi ministri, qui coenam Domini distribuunt, aut qui eam sumunt, non credant aut alias sacra coena abutantur. Coena enim Domini non nititur hominum fide aut incredulitate, sed verbo Dei et ipsius institutione. Gerhard (XXI., 148) erkennt die Gestalt dieses Sakramentes als in der Handlung beruhend, welche Christus und die Apostel bei seiner Verwaltung eingehalten haben. Von Quensted (S. 233) wird der Vorgang als sacramentalis actio bezeichnet. Nach den beiden zitierten Schriftstellern sind es drei sakramentale Vorgänge, die zur Vollständigkeit dieses Sakramentes gehören, nämlich Weihe, Austeilung und Essen (bzw. Trinken).

Der Unterschied zwischen der Wirkungskraft des Wortes und der Vollmacht des sakramentalen Geschehens wird hier deutlich aufgezeigt. Für das Wort an sich gibt es keine Formgebundenheit im Gegensatz zum Sakrament (Gerhard, XXI., 148). Umgekehrt, wenn die göttlich verordnete Handlung ordnungsgemäß vorgenommen ist, dann tritt sie als kirchlicher Hoheitsakt unabhängig von der Geisteshaltung der Beteiligten in Erscheinung, d. h. die Handlung besitzt potestas. Beim Abendmahl besteht diese im Teilhaftwerden am Leibe Christi (Gerhard, XXI., 230). Daß sie

unabhängig vom Glauben des Empfängers vorhanden ist, zeigt Gerhard (a. a. O.) auf mit den Worten: Propter fidem accedentium panis non est communicatio corporis Christi, nec propter incredulitatem accedentis panis desinit esse communicatio corporis Christi. Daß es, was die potestas im objektiven Sinne anlangt, auf den Austeiler nicht ankommt, wurde bereits festgestellt. Dies zeigt sich auch darin, daß das Erfordernis eines geistlichen Dieners zur Verwaltung des Sakramentes nach Quensted (S. 177) ein Sollerfordernis ist (... ut ne in casu necessitatis quidem privato cuidam sacrae coenae administratio committenda sit). Wie es mit seiner Ueberschreitung steht, läßt Quensted dahingestellt. Gerhard (XXI, 11) verneint nicht, daß die Wirkungskraft auch bei unbefugter Handlung des Sakramentes eintrete. Hierin besonders erweist sich die potestas im objektiven Sinn als vorliegend, daß sie bei einem Handeln eintritt, welchem die subjektive potestas, d. h. die Ermächtigung des Handelnden fehlt. Die Abgrenzung zwischen efficacia des Wortes (nun im Sinne von Verderben) und potestas des Handelns zeigt Gerhard besonders deutlich, wenn er feststellt (XXI., 230), daß die Heuchler und Unwürdigen auch teilhaben an dem Stoff des Sakramentes, auch wenn sie an seiner Gnadenfrucht nicht teil haben.

5. Zusammengefaßt läßt sich sagen: Handeln im Raum der irdischen Kirche erstreckt seine Wirkungskraft in den Himmel hinein.[47])

Man ist wohl befugt, von einer potestas der Kirche zu reden und dabei das anstaltliche Moment vorzüglich im Auge zu halten. Dies tut Hollatz (S. 103) unter Berufung auf Matth. 16, 19 und 18, 18. Aber wie die Kirche aus Menschen besteht, mag man hiebei an die Einzelwesen oder an die aus ihnen zusammengesetzten Stände denken, so kommen als Träger des kirchlichen Handelns und Inhaber der kirchlichen Gewalt Menschen in Betracht (qui clavem accipit, ut solvat et aperiat ille non significat, ab alio aperiri, sed ipse aperit — Hollatz, S. 104). Bezüglich der Sakramente spricht Hollatz (S. 105) von einem Verteilungsrecht, welches Gott der Kirche anvertraut habe. Damit ist nicht gesagt, daß ein jeder, der die Macht dazu hat, auch das Recht der Ausübung besitze.

6. Die Gewalt der Kirche beruht nicht auf einer Delegation derart, daß Gott durch eine Zusage insoweit sich seiner Macht

47) Nicht zu verwechseln ist, worauf besonders bei Erwähnung der Sakramente hingewiesen werden soll, die potestas ecclesiastica mit einer angeblichen Wirkung ex opere operato. Wir haben hier nicht von der Gnadenzueignung und Nutzbarmachung, sondern von der Wirkungskraft als solcher zu reden.

entäußert oder ihren Mitgebrauch einem Menschen eingeräumt habe. Solches wähnen, hieße die Frohe Botschaft zu einem Gesetz machen.[48]) Kirchliche Vollmacht beruht auf dem Evangelium und bleibt von ihm abhängig. Wenn Gott sich an sein Wort bindet, so verleiht er damit keinem Menschen gegenüber sich oder dessen Mitmenschen ein Privilegium. Der Herr behält sich seine souveräne Freiheit vor, auch wo er sich bindet. Die Vollmacht kirchlichen Handelns liegt nicht in der Person des Handelnden begründet, daß etwa dieser, auf eine allgemeine Ermächtigung sich stützend, kirchlich wirksam handeln könnte, sondern der Herr verleiht seiner Zusage gemäß den Handlungen von Menschen, die in seinem Namen geschehen, bindende oder lösende Wirksamkeit. (A solo Deo est et dependet gratiosa virtus et operatio sacramenti — Quensted, a. a. O.). Weil alles entscheidend vom Herrn abhängt und die Wirksamkeit kirchlichen Handelns (eben die potestas ecclesiastica nach ihrer objektiven Seite) allein in ihm begründet liegt, kommt es auf den Menschen, der handelt, nicht an. Das gilt nach Quensted (a. a. O.) nicht nur von den äußeren persönlichen Voraussetzungen des Handelnden, sondern auch von seiner inneren Haltung, insbesondere von seiner Absicht. (Actu externo nequaquam necessaria est intentio ministri interna faciendi, quod facit ecclesia.) Daß der Handelnde eine Absicht zur Vornahme besitzt, gehöre, wobei Quensted von der römisch-katholischen Lehre sich abgrenzt, lediglich zur guten Form (euschemosyne). Nötig sei, daß im äußeren Vollzug die Absicht Christi gewahrt werde.

7. Damit können wir auch alle Zuständigkeitsfragen als gegenstandslos abtun. Zuständigkeit (im strengen Sinn) bedeutet, daß bestimmte Handlungen nur von bestimmten Personen vorgenommen werden können, um Wirksamkeit zu erlangen. Wenn sie ein Nichtberufener vornimmt, sind sie entweder überhaupt nichtig (gelten als nicht vorhanden) oder werden als wirkungslos geschehen behandelt. In allen solchen Fällen wird das Handeln von dem Wesen der handelnden Person entscheidend beeinflußt. Anders in der Kirche, in welcher der Herr Handlungsvollmacht nicht einem bestimmten Einzelwesen verleiht, sondern das in Gottes Name und Auftrag erfolgende Wirken aus der bloß menschlichen Sphäre zur Gottestat erhebt (Handeln an Gottes Stelle — Gerhard, XX., 297) und mit einer alle irdischen Widerstände überwindenden Durchschlagskraft ausrüstet.

---

48) Das bringt Quensted (S. 74) hinsichtlich der Sakramente zum Ausdruck: Diese sind nicht des Menschen, der sie verwaltet, sondern Gottes, in dessen Namen sie verwaltet werden.

8. Eine Verengung der kirchlichen Vollmacht findet statt, wenn man die Kirche an Stelle von Einzelwesen aus den drei Ständen zusammengesetzt denkt. So wie kein Stand für sich allein die Kirche bildet, müßte rein begrifflich auch das Handeln jeden Standes nur bei dessen Zusammenwirken mit den beiden andern Orden zum kirchlich vollmachtmäßigen Handeln werden. Wir erkennen, daß hiebei die kirchliche Vollmacht nicht mehr ausschließlich in Gott begründet erscheint. Menschlich-berufliche Eigenschaften treten in den Vordergrund. Theoretisch kann nicht mehr ein einzelner Christ in kirchlicher Vollmacht handeln; erst im Zusammenwirken von Vertretern aller drei ordines wäre kirchliche Vollmacht als vorwiegend zu erachten. An sich dürfte das nicht befremden. Es käme die Tatsache, daß Kirche ein Mehrheitsbegriff ist (vgl. auch Matth. 18, 20), gut zum Ausdruck. Aber diese Folgerung wird nicht gezogen. In der Orthodoxie ist vielmehr eine Entwicklung zu verzeichnen, welche die Standeszugehörigkeit nicht zur Regelung des Beitrages an kirchlicher Tätigkeit verwendet, sondern umgekehrt aus der Zugehörigkeit zum status oeconomicus und politicus schließt, daß solche Personen nicht mit potestas ecclesiastica handeln können (s. S. 52 u. 53).

9. Gerhard (XXIII., 130) spricht von einer Gewalt zum Aufstellen von Verordnungen über Adiaphora und Mitteldinge, wie von einer Macht des Urteilens über nötige Vorgänge, die zum Wesen des Glaubens gehören. Es handelt sich hiebei offensichtlich, auch wenn der Verfasser es nicht ausdrücklich betont, um echte potestas ecclesiastica. Das gilt auch bei Fällen, in welchen eine (sakramentale) Einsetzung durch den Herrn nicht vorliegt. Ganz richtig stellt Gerhard fest, diese Gewalt gehöre der ganzen Kirche und sei nicht dem ordo ecclesiasticus eigen. Davon unberührt bleibt jedoch die Tatsache, daß es sich um eine von Gerhard dem geistlichen Amt (ministerium ecclesiasticum) zugeschriebene potestas ecclesiastica handelt. Näheres siehe unter Nr. III (s. S. 53 ff.).

Das ist anders im loc. XXIV., in welchem der Verfasser (S. 318) einem jeden status eine gesonderte Macht zuschreibt. Im ordo oeconomicus gebe es patria potestas, im ordo politicus politica potestas und im ordo ecclesiasticus ecclesiastica potestas. Wir dürfen nicht annehmen, daß hiebei die kirchliche Vollmacht sich aus den ersten beiden Ständen verflüchtigt und unter privilegierender Auszeichnung des letzteren in diesem sich konzentriert habe. Dann wäre nämlich alles, was über ius circa sacra, ius episcopale usw. mit Bezug auf die weltliche Obrigkeit in Kirchenlehre und Rechtslehre entwickelt worden ist, eitel. Wir müssen uns vorhalten, daß vom Nähr- und Wehrstand in diesem Zusammenhang

als von kirchlichen Einrichtungen die Rede ist. Dann ist auch die ihnen zustehende elterliche bzw. staatliche Gewalt als Bestandteil oder Unterabteilung eben derselben kirchlichen Gewalt anzusehen, von der bisher gehandelt wurde. Auf die als dritte genannte potestas ecclesiastica ist das gleiche anzuwenden. Man muß sie als kirchliche Macht im engeren Sinne auffassen und kommt zu folgendem Schema: Im Sinne der Drei-Stände-Lehre setzt die potestas ecclesiastica sich zusammen aus elterlicher Gewalt, staatlicher Gewalt und kirchlicher Gewalt im engeren Sinn.

II. Die potestas ecclesiastica im subjektiven Sinn.

Nun ist der Punkt erreicht, an welchem nach der potestas ecclesiastica nur im Zusammenhang mit bestimmten Personen gefragt werden kann. Es ist die kirchliche Gewalt im subjektiven Sinn zu behandeln. Nun kommt es vornehmlich auf die gegenseitige Abgrenzung an. Es ist erklärlich, daß diesem Gebiet wegen der überragenden Bedeutung der objektiven potestas ecclesiastica nur ein untergeordneter Rang zukommt. Im Schrifttum der Orthodoxie wird das darin offenbar, daß nirgends von der Nichtigkeit der von Unberufenen vorgenommenen kirchlichen Handlungen die Rede ist. Damit sind alle (in der Folge erörterten) Abgrenzungen der Orthodoxie zu gewissem Grade nur scheinbar.

1. Die Fragestellung lautet jetzt: Hat einer für seine Person Vollmacht zu kirchlichem Handeln? Daher kann auch Gerhard (XXIV., 266) in Abgrenzung der Zuständigkeit schreiben: Die potestas ecclesiastica wird beansprucht in den geistlichen Dingen, die unmittelbar auf die Erlangung des Heiles blicken. Die potestas politica wird angewandt in den körperlichen und äußerlichen nur mittelbar heilsbezüglichen Dingen. Man sieht, aus einem göttlichen Gnadenerweis wird ein amtlicher Zuständigkeitsfaktor. Die Abgrenzung wird frei von allem Kompetenzkonflikt vorgenommen, wie aus folgenden Beispielen ersichtlich wird: Gerhard (XXIII., 130) schreibt das Aufstellen von Satzungen über Mitteldinge und Prüfen der glaubensnotwendigen Akte der ganzen Kirche zu. Doch gebührten die ersten und vorzüglichen Teile dem ministerium ecclesiasticum (potestas eccles. des geistlichen Amtes). Eine andere Aufgabe, nämlich die Bestellung der kirchlichen Diener, schreibt Baier (S. 1088) der ganzen Kirche zu. Sie könne bei Verweigerung seitens der übrigen Stände vom magistratus politicus nicht beansprucht werden. Gleichwohl wird die Bestellung der Pfarrer doch auf die weltliche Behörde, wenn sie christlich ist, als auf den vorwiegenden Teil übertragen (Baier, S. 1089). Die Zuständigkeitsfrage steht ganz im Dienst der größeren Sache, daß nämlich die Kirche ge-

baut und gefördert werde. Kein status hat gegenüber dem andern bestimmte Hoheitsrechte wahrzunehmen oder sich mit ihm auf diplomatischem Wege auseinanderzusetzen. Mentzer (S. 85 ff.) läßt die einzelnen Verrichtungen zurücktreten; ihm ist es vordringlich um die Aufteilung unter den drei status zu tun. Jeder von ihnen soll einen Anteil an Aufgaben übernehmen und so unterscheidet er der Lehrer Amt (Nr. 221), Verhalten der Obrigkeit (Nr. 223) und der Untertanen Amt (Nr. 224). Dabei wird der kirchliche Sinn der Drei Stände entleert. Sie erscheinen unberührt von kirchlichen Erwägungen in reiner Weltlichkeit. Bezeichnend hiefür ist das methodische Vorgehen Mentzers, der die genannten Dinge unter dem Thema von den guten Werken zusammenfaßt. Mentzer verweltlicht hiebei die Kirche nicht zu einer Betriebsgemeinschaft, wie es den Anschein haben könnte, um deswillen nicht, weil in seiner Lehre von der Kirche die Drei Stände nicht vorkommen.

2. Für die Bearbeitung scheint es einfach, status, potestas ecclesiastica und munus (gleich kirchlicher Aufgabe eines Standes) zusammenzunehmen und in der Zusprechung der kirchlichen Gewalt einerseits an den ordo politicus den Entstehungsgrund des Kirchenregimentes, andererseits an den status ecclesiasticus den Ursprung des Predigtamtes zu erblicken. (Der status oeconomicus käme hiebei, in seinem gesellschaftlichen Aufbau dem tiers état des vorrevolutionären Frankreichs gleichend, als Sammelbecken für alle diejenigen in Betracht, denen weder die eine, noch die andere Vollmacht zusteht.) Diese Methode verkennt hinsichtlich des status politicus, daß dessen Bedeutung im Regiment der Kirche sich nicht erschöpft, und hinsichtlich des status ecclesiasticus, daß das ihm anvertraute Predigtamt keine Schöpfungsordnung ist. Besser ist es, von Obrigkeit, Predigtamt und Kirchenregiment gesondert zu sprechen.

3. Für die subjektive potestas ecclesiastica werden von der Orthodoxie folgende Abgrenzungen der Zuständigkeit vorgenommen:

Hollatz (S. 86) erklärt rundweg: potestas ecclesiastica non competit magistratui politico. Hingegen Baier (S. 1079) stellt fest: magistratus politicus est alter status, qui in ecclesia locum habet. Als Begründung gibt er an, Macht und Amt der Obrigkeit erstrecke sich auf alles, von dem das Wohl des Staates abhängt; das gelte von den bürgerlichen, wie von den geistlichen Dingen, aber auf verschiedene Weise (S. 1082). Mit dieser Lehre ist die von Hollatz (S. 123) zu vergleichen, nach welchem das politische Amt mit den bürgerlichen Dingen und dem kirchlichen Aeußeren (ecclesiastica exteriora) sich befasse. Dementsprechend bezeichnet er das Wirken des Staates im Kirchenbereich als Außenregelung der kirchlichen Dinge (externa dispositio de rebus sacris). Für Hollatz (S. 111) ist

die Obrigkeit eine Person (oder mehrere), ausgerüstet mit bürgerlicher und kirchlicher Vollmacht (potestate circa res civiles atque sacras instructa). Man könnte der Meinung sein, daß Baier den legitimen Besitz, Hollatz aber nur die tatsächliche Ausübung der kirchlichen Macht durch den Staat betone. Darauf ist aber kein Gewicht zu legen; denn aus obigem Zitat ergibt sich, daß Hollatz den Besitz des Staates an der politischen Macht mit den gleichen Worten beschreibt, dessen Rechtmäßigkeit er ja nur bejahen kann. Gerhard (XXIV., 352) unterscheidet je nach dem Aufgabenkreis eine innere und äußere kirchliche Gewalt (interna und externa potestas ecclesiastica). Wem die eine oder andere zustehe, stellt der Verfasser nicht ausdrücklich fest. Maßgebend für ihre Verwaltung ist Zugehörigkeit zur Kirche. Wenn eine solche beim magistratus politicus gegeben ist, dann ist er von der äußeren Verwaltung der Kirche (externa ecclesiae politia) nicht auszuschließen.

Der Pfarrerschaft wird die kirchliche Vollmacht rückhaltlos zuerkannt. Sie ist Inhaberin des kirchlichen Amtes, welchem kirchliche Macht als innere Gestalt von Gott verliehen ist (Gerhard, XXIII., 129).[49]) Die innere kirchliche Macht bezieht Gerhard (XXIV., 353) auf das, was zum Gottesdienst (divinus cultus) gehört.

Kirchliche Macht kommt auch dem status oeconomicus zu. Sie so vielseitig zu betätigen, wie die beiden anderen Stände, steht ihm nicht zu. In Betracht kommt vor allem, daß ohne Zustimmung und Entscheidung des Volkes eine gesetzliche Berufung der Diener des Wortes nicht zu geschehen vermag (Quensted, S. 402). Der grundsätzliche Machtbesitz des status oeconomicus wird durch das geringe Betätigungsfeld nicht geschmälert.

III. Die potestas ecclesiastica des geistlichen Amtes.

Neben der kirchlichen Macht im objektiven Sinn, die sich auf Handlungen, und der im subjektiven Sinn, die sich auf Personen bezieht, besteht auch der Begriff der potestas des Amtes. Gerhard und Baier handeln darüber. Das kirchliche Amt ist ohne den handelnden Amtsträger nicht denkbar. Das bedeutet ein untrennbares Verflochtensein von sachlichen und persönlichen Zügen. Blickt man auf die Amtshandlung, dann tritt die objektive potestas in den Vordergrund; blickt man auf den Amtsträger, dann wäre nach dessen subjektiver potestas zu forschen. Im Begriff des Amtes sind beide Züge eng miteinander verbunden. Es handelt sich um eine Eigenschaft des ministerium ecclesiasticum, weswegen, was die Methode anlangt, darüber ebenso gut in der Lehre vom geistlichen

49) Näheres hiezu siehe unter III.

Amt gehandelt werden könnte. Doch ist der Anschaulichkeit halber eine Erörterung im Bereich der potestas ecclesiastica vorzuziehen.

Für Gerhard (XXIII., 129) liegt in der potestas ecclesiastica die innere Gestalt (interna forma) der Kirche. (Als äußere Form bezeichnet er demgegenüber die verschiedenen Grade und Ordnungen der Diener.) Ohne irgendeine kirchliche Gewalt kann das ministerium die Aufgaben seines Amtes nicht erfüllen. Diese ist aber weder selbstherrlich, noch politisch. Nach der Beschaffenheit kennt Gerhard eine doppelte Kirchenmacht, nämlich Gewalt zur Predigt des Wortes und zur Verwaltung der Sakramente und die Schlüsselgewalt, durch welche die Sünden vergeben oder behalten werden. Er übernimmt hiefür die altkirchlichen Bezeichnungen potestas ordinis und potestas iurisdictionis (a. a. O., S. 130). Der gleiche Gedankengang findet sich auch bei Baier (S. 792): Importat ministerium ecclesiasticum potestatem et officium, 1. publice docendi et sacramenta ordinarie administrandi, 2. remittendi et retinendi peccata.

Zur Standesmacht (potestas ordinis) rechnet Gerhard öffentliche Auslegung und Predigt des Gotteswortes. Gesetzgebung über feierliche Bräuche und rechte Lebensführung können hiezu mit rechter Schicklichkeit nicht gezogen werden; das gehört nicht vor das Ministerium allein, sondern auch vor den christlichen magistratus. Die Kirche hat die Verordnungsmacht nur über Mitteldinge. Ueber glaubensnotwendige Dinge steht dem geistlichen Amt eine Macht zum Urteilen, aber nicht zum Verurteilen (S. 131) zu und auch diese nur als übertragener Dienst (delegata, ministerialis). Die Rechtsprechungsmacht (potestas iurisdictionis) besteht im Gebrauch der Schlüssel. Die Schlüsselgewalt ist doppelt, bindend und lösend. Wegen der unterschiedlichen Gegenstände, Mittel und Wirkungen wird der eine Schlüssel lösend (solvens) genannt, mit welchem den Bußfertigen der Himmel aufgeschlossen wird; der andere Schlüssel ist bindend (ligans), mit welchem den Unbußfertigen der Himmel versperrt wird. Jener wird als Lossprechung (absolutio), dieser als Bann (excommunicatio) bezeichnet. Ihr Gebrauch ist entweder öffentlich oder privat. Bei dieser Unterscheidung denkt Gerhard an Gemeindebeichte bzw. Einzelbeichte.

Da die potestas des Amtes geistlich ist, gebraucht sie das Schwert des Geistes (a. a. O., S. 131). Beansprucht wird sie in den geistlichen und ewigen Dingen, die auf die Erlangung des Heiles unmittelbar hinzielen. Die potestas ecclesiastica des Amtes ist von dienender Art, einfach auf die Vorschrift der göttlichen Gesetze zurückgeführt. Ihr Ziel ist geistliche Gerechtigkeit, Friede der Gewissen und Heil der Seelen. Selbstherrliche Gewalt, Herrschaft,

endgültiges Lehramt und Führung ist in der Kirche allein Christo eigen (a. a. O., S. 132).

Als Belege für die dem kirchlichen Amt zukommende Macht nennt Gerhard einige Bibelstellen (Matth. 18, 17; Joh. 20, 23; 2. Kor. 10, 8 und 13, 10), die ehrenden Beifügungen der Diener (Titel pastor doctor), die Beispiele (Exkommunikation des unzüchtigen Korinthers durch Paulus), die sachlichen Erwägungen (Machterfordernis für die Amtsführung, wie für den Bestand von Christi geheimnisvollem Leib).

§ 5. Das kirchliche Handeln.

1. Könnte man kirchliche Handlungsfähigkeit und Handlungsvollmacht (pot. eccles. im subjektiven Sinn) in eines setzen, wäre die Darstellung viel einfacher. Man brauchte dann nur abzugrenzen. Auf der einen Seite befände sich der Bereich des kirchlichen Regimentes, auf der andern derjenige des Predigtamtes; ihre Wirksamkeit würde solche Abgrenzung dadurch zeigen, daß jeder Uebergriff ins andere Gebiet als kirchlich ungültig anzusehen wäre. Aber gerade daran fehlt es (s. S. 51). Böhmer befaßt sich mit dieser Frage, ohne sie zu lösen. Wie die Lösung ausfiele, ergibt sich aus seiner Lehre über die subjektive potestas. Sie sei keine gebietende (imperative), sondern lehrhaft (doctrinalis), unvollkommen (imperfecta), ohne Zwang und werde allein von der Liebe aufrecht erhalten (Böhmer, a. a. O., S. 23).

Hierher gehören u. a. die Probleme der Nottaufe und Taufe von Findelkindern. Bei Gefahr in Verzug lassen die Consilia (II., 111) seitens der Mutter die Taufe mit den gebräuchlichen Worten zu. Als erforderlich werden zwei oder drei Zeugen genannt. Bei deren Fehlen soll (wenn das Kind mit dem Leben davon gekommen ist) die öffentliche Taufe nachgeholt werden, nicht weil das von der Mutter gespendete Sakrament ungültig wäre, sondern weil (hinsichtlich der Beweisführung) mit ihrem alleinigen Zeugnis der ordnungsgemäße Vollzug der Taufe nicht ausreichend bewiesen erscheint.

Eine gebührend bezeugte Nottaufe ist gültig. Die nachfolgende Auflegung der Hände durch den Pfarrer (wenn das Kind lebendig bleibt) hat ihr lediglich das öffentliche Zeugnis zu verschaffen. Aus dem gleichen Grunde ist bei Findelkindern im Falle der Ungewißheit ein öffentlicher Taufakt zu vollziehen. Aus der Anerkennung der Nottaufe wird ersichtlich, daß der Wittenbergische Gutachter ihre objektive Wirkungsmacht und ihre Segenskraft

ernst nimmt. Ein solches Kind sei z. B. nicht zu exorzisieren, daß wir nicht den Heiligen Geist, der gewißlich bei dem Kinde ist, einen bösen Geist heißen.

Wollte man nun von den Interna auf die Externa schließen und auf eine zu Unrecht vom minister verbi erlassene Kirchensteuersatzung den gleichen Grundsatz anwenden, wäre das verkehrt. Diese hat nur Gültigkeit, wenn sie vom magistratus politicus erlassen oder genehmigt ist. Solche Ansicht begründet Böhmer (Jus. par. S. 39) damit, daß es sich um einen Gesetzgebungsakt handelt. Mag man ein Gesetz im eigentlichen Sinne (proprie) annehmen, komme als Urheber nur der Staat in Betracht. Handelt es sich um ein Gesetz im uneigentlichen Sinne (improprie), aus dem Uebereinkommen der Mitchristen entstanden, so erlange es vollendete Verbindlichkeit (perfecta vis obligandi) nur kraft Befehls der Obrigkeit. In beiden Fällen liegen Handlungen aus dem Bereich der Kirche vor.

Da es also in den einen Fällen hinsichtlich der Handlungswirksamkeit auf den Handelnden ankommt, in den andern aber nicht, müssen in den Mittelpunkt der Betrachtung die kirchlichen Handlungen in möglichster Vollzähligkeit gerückt werden. Es ist nicht verwehrt, im einzelnen anzugeben, wer zur Vornahme der Handlungen als berechtigt bezeichnet wird. Aber dabei geht es nur um Wiedergabe der Meinung des zitierten Autors und nicht um Aufstellung eines theologisch begründeten Verfassungsentwurfes.

2. a) Baier (S. 1088) bringt folgende Liste von kirchlichen Handlungen: Aufstellung geeigneter Lehrer der Kirche, Errichtung und Erhaltung von Schulen [50]) und Kirchen, Sorge für angemessenen Unterhalt der Diener des Wortes, Ansetzung von Visitationen und Konzilien, Aufstellung und Wahrung kirchlicher Gesetze, Verwaltung der kirchlichen Güter, Aufrechterhaltung der Kirchenzucht, Untersuchung gegen Ketzer, wie untreue Lehrer der Kirchen und Schulen und Zwang zur Anerkennung einer Entscheidung, Bestrafung überführter Ketzer und Verbrecher, Aufhebung offenbarer und von der Kirche verdammter Ketzereien und Götzendienereien. Baier bezeichnet dies als Pflege der Heiltümer (sacrorum cura), die der weltlichen Obrigkeit zusteht. Eine ähnliche Liste stellt Quensted (S. 437) auf. Der magistratus ist zuständig für kirchliche Handlungen des Aeußeren (actus ecclesiastici extrinseci), d. i. Erhaltung der reinen Religion, Veröffentlichung der Kirchengesetze, Einrichtung des Dienstes, Berufung der Synode, Bezähmung der Ketzerei, Entfernung der unnützen Pfarrer, Verteidigung der Kirche. Ihnen

50) W. Vollert, Ein Blatt aus der Geschichte des Zusammenhanges der höheren Schule mit der Kirche im 17. Jahrhundert (N. K. Z. 1923, S. 514).

stehen gegenüber die kirchlichen Handlungen des Innern (actus ecclesiastici intrinseci), nämlich Predigt des Wortes, Verwaltung der Sakramente, Kirchenausschluß durch kirchliches Urteil, Lösung und Bindung hinsichtlich der Sünden. Solche Unterscheidung in externa und interna lehnt Böhmer (Jus. par., S. 32) wegen ihrer Verschwommenheit ab. Ihn bestimmt die Besorgnis, daß dann kein ius circa sacra sicher sei, es könnte von den Klerikern zu den Interna gezogen werden. Calov (VIII., 285) teilt ein in Unterweisung und Erhaltung der festgesetzten Ordnung einerseits und Förderung wie Leitung andererseits. Ersteres überträgt er dem Diener des Wortes, letzteres dem Landesherrn. Die Vielseitigkeit kirchlicher Verrichtungen zeigt sich darin, daß an einen Vorgang oft andere, wenn auch nur als Unterteilungen, sich anknüpfen. Calov (VIII., 335) weist dies an der Pfarrerbestellung nach. Sie zerfällt in Ausfindigmachung (exploratio), welche vorzüglich dem heiligen Amt zukommt, in Aufstellung (praesentatio), welche er der Obrigkeit zuschreibt, und in Zustimmung und Billigung (consensus et approbatio), welche dem Volk verbleiben. In dieser Gliederung kommt der Grundsatz zum Ausdruck, daß als Urheber des Amtes (nächst Gott) die Kirche insgesamt zu nennen ist (König, S. 270). Die Orden handeln bei Aufstellung der Diener jeweils mit der kirchlich verliehenen Macht (Baier, S. 1063).

Mit dieser Aufreihung mag es genug sein.

b) Die aufgezählten Dinge sind mehr oder minder deutlich umrissen. Ihre Reihe ist umfangreich, aber noch nicht einmal vollzählig. Wir vermissen die kirchliche Registrierarbeit, welche wie heutzutage, so auch damals geübt wurde, was aus dem Vorhandensein von Kirchenbüchern des 17. Jahrhunderts zu ersehen ist. Auch sonst ließen sich, insbesondere unter Berücksichtigung örtlicher Spezialitäten, diese und jene kirchlichen Verrichtungen finden. Hollatz (S. 83) sieht solche vor nach der verschiedenen Uebereinkunft und Gewohnheit der Einzelkirchen mit Bezug auf die Bestellung der kirchlichen Amtsträger. Nun ist es keineswegs vordringlich, die aufgezählte Menge zu gliedern und nach ihrer Bedeutung oder Zuständigkeit aufzuteilen. Solche Aufteilung, wenn sie nicht willkürlich, d. h. vom Belieben des Bearbeiters abhängig sein soll, hat sachgemäß zu erfolgen. Aus den einzelnen Verrichtungen ist die kirchliche Besonderheit herauszulösen und so der Einteilungsmaßstab zu finden. Nicht sind sie in ein außer ihnen bereits vorhandenes Schema einzuschachteln. Da von den genannten Verrichtungen behauptet wird, sie seien kirchliche Handlungen, muß ihre Bezogenheit auf die Kirche untersucht werden. Diese wird sich, das sei gleich vorweg bemerkt, als unterschiedlich

herausstellen. Ein Teil der Handlungen ist, da er der Verbreitung des (vorkirchlichen) Gotteswortes unmittelbar dient, von dem anderen Geschehen abgehoben.

Um die einzelnen Handlungen hinsichtlich ihrer Zuständigkeit ein für allemale unter der weltlichen Obrigkeit und dem kirchlichen Amt oder noch einer weiteren Stelle auszuteilen, muß man nach einem Punkt suchen, von dem aus sowohl über die Kirche, wie über das kirchliche Handeln gesprochen werden kann. Diese Vorarbeit ist deshalb besonders wichtig, weil andernfalls die Darstellung leicht zu einer petitio principii führen könnte. Eine solche ist in den Einteilungen der orthodoxen Dogmatiker vermieden worden. Sie stützen sich auf die Drei-Stände-Lehre. Die drei status bilden gegenüber Kirche und kirchlichem Handeln ein Drittes. Da aber diese Lehre für die Kirche wesensfremd ist (s. S. 24), muß man ihre Zugrundelegung zur Einteilung kirchlichen Handelns, auch wenn sie gutgläubig geschieht, als willkürlich erachten und davon absehen. Das geschieht durch Böhmer (Jus. par., S. 20). Er erkennt die status mit gewisser Rücksicht an, aber in der Kirche finden sie keine Beachtung (in ecclesia eorum respectus non habetur). Richtiger ist nach seiner Meinung die Einteilung in Lehrer (doctores) und Hörer (auditores) des göttlichen Wortes.

Ein archimedischer Punkt im obigen Sinne ist nicht vorhanden. Die Grenzen von geistlichem Stand und weltlicher Obrigkeit eingehender auszuziehen, ist unmöglich (Böhmer, a. a. O., S. 31). Es ist nicht möglich, das kirchliche Handeln in seiner Gesamtheit von vornherein nach kirchlichem Gesichtspunkt abzugrenzen. Theoretisch gibt es keine kirchliche Handlung, die wirkungsvoll nicht von jedem Glied der Kirche vorgenommen werden könnte. (Was das Predigtamt anlangt, so wird darüber noch gesprochen werden.) Daß Einteilungen sehr mannigfaltiger Art vorgenommen werden müssen, beruht auf dem rein menschlichen Grund, daß einer nicht in der Lage ist, alles zu machen (s. S. 34). Dies war auch der Grund für die Aufstellung der sieben Almosenpfleger (Act. 6, 1—6). Der einzige Gesichtspunkt für die Geschäftsverteilung (der auch nicht so sehr das Was, sondern das Wie betrifft) ist der Grundsatz, daß es anständig und in guter Ordnung zugehen müsse. Eine Abgrenzung läßt sich vornehmen, je nachdem der Handelnde Glied der Kirche ist oder nicht. Aber auf diesen Unterschied kommt es beim kirchlich-organisatorischen Handeln nicht an. Wenn der Kirchenfremde die Gottesgemeinde erbaut, handelt er zwar nicht als Kirchenglied, wohl aber als deren Nährvater. Als solcher gehört er in die große Reihe von Förderern, die ihren Anfang mit Kyrus (Brochmand, S. 547) nimmt. Solche Förderer kann man nicht erwarten. Sie treten auf, wie Gott sie sendet. Die Kirche

darf daher nicht mit ihnen rechnen und wartend die Hände in den Schoß legen. Sie muß primär vor allen andern Instanzen handeln und die Geschäfte vornehmen, wie der Tag sie gebietet. —

Im Folgenden soll auf einige kirchliche Handlungen eingegangen werden.

3. Die Kirche als Leib Christi ist in ihrem Entstehen und Bestand von ihrem Herrn abhängig. Der Gottmensch Christus ist nach Hollatz (S. 23) das Haupt der Kirche (praecipue ob influxum moralem et physicum sive realem, quem is secundum utramque naturam in membris sui corporis mystici praebet). Die Lehre von dem Dauerbestand der Kirche könnte dazu verführen, sie als auf Grund einer innewohnenden Gesetzlichkeit existierend anzusehen. Gott käme hiebei nur als letzte Ursache in Frage. Das ist aber nicht der Fall. Die Wirksamkeit Gottes bei Erbauung der Kirche dauert unaufhörlich an, solange nur Kirche besteht. Als gegenwärtig reales Geschehen bezeichnet Hollatz (a. a. O.) den natürlichen Einfluß (influxus physicus), den Christus ausübt (fidem caritatem et alias virtutes christianas accendendo, augendo, confirmando, mentes anxias solando, titubantes sustentando, errantes reducendo, omnes ac singulos in vitae cursu gubernando). Rein äußerlich ist die Fülle von Präsensausdrücken bemerkenswert). Ihnen gegenüber beruht der sittliche Einfluß (influxus moralis) in dem, was Christus kraft seines Verdienstes an geistlichen Gütern erworben hat. In diesem Sinne eines (nicht synergistisch zu verstehenden) göttlich-menschlichen Nebeneinanders und nicht eines kausalen Nacheinanders ist es zu verstehen, wenn Gerhard (XXII., 280 ff.) als bewirkende Ursache (causa efficiens) der Kirche ursprünglich Gott, werkzeuglich (instrumentaliter) menschliche Wirksamkeit nennt. Das Wort, das von Christus gepredigt wurde, zog die Menschen an; sie sammelten sich, um ihn zu hören. Jesu Botschaft ist nicht losgelöst von seiner Person zu denken. Er selbst ist das ewige Wort Gottes. Das Zusammenfallen von Jesus Christus und Gottes Wort zeigt sich einmal darin, daß nach dem Eingang des Herrn zur Herrlichkeit seines Vaters dort, wo das Wort verkündet wird, es sei in Predigt oder Sakrament, auch Christus in seiner Geistleiblichkeit dem Auge verborgen zugegen ist und im Glauben ergriffen wird; fides quae dicitur apprehendere Christum — Baier S. 508). Das erwähnte Zusammenfallen zeigt sich weiter darin, daß die sammelnde, gemeindebildende Wirkung, welche Christus bei seinem Erdenwandel ausübte, nunmehr ungehindert in seinem Wort zu finden ist. Ueber diesem steht geschrieben: So spricht der Herr. Deutlich wird uns das an der Gemeinde, welche sich um Jesus einfand. Sie war wirklich ein

Zusammenkommen, welches seinen Grund in der Person des Herrn hatte. Das gleiche gilt auch von dem Wort, das nach Christi Himmelfahrt gepredigt wird. Es führt die Menschen zu einer besonderen Gemeinde zusammen und verbindet sie mit dem Herrn. Er ist der Inhalt der Verkündigung und bestimmt zugleich deren Art und Weise. Gleich wie er es tat, soll es auch künftig geschehen: in menschlicher Rede soll die Botschaft von der Vergebung der Sünden aus Gnade durch den Glauben an Jesus Christus den Menschen mitgeteilt werden. Ergänzt wird die mündliche Verkündigung durch die vom Herrn selbst eingesetzten Sakramente, Taufe und Abendmahl (cum praeter verbum Dei etiam sacramenta sint regenerationis, conversionis et renovationis, atque adeo fidei conferendae, obsignandae et augendae organa). Sie sollen die Gemeinschaft in plastischer Weise vollenden und den Glauben, der durch die abstrakte Rede oft nur unvollkommen entsteht, zu seiner wahren Fülle bringen.

4. Predigt des Gotteswortes und Verwaltung der Sakramente sind also die Mittel (Quensted, S. 1), durch welche die Zuhörerschaft des Herrn in ihrer geschlossenen Organisation, das ist eben die Kirche, zusammengeführt wird (Hollatz, S. 991). Hiebei ist es gleichgültig, ob die Menschen, wie es zu Jesu Zeit geschah, erst durch zufälliges Mitanhören einer Predigt für die Kirche gewonnen werden oder ob sie, wie es heute geschieht, in der Absicht, Predigt zu hören und Sakramentsfeiern zu veranstalten, geräumige Gotteshäuser bauen und sich in ihnen versammeln, um in voraus bestimmter Stunde der göttlichen Gemeinschaft teilhaftig zu werden. Für beide Fälle gilt Gerhard's (XXII., 282) Feststellung: verbum et sacramenta sunt media ecclesiae colligenda. Gerhard folgt hiebei dem Art. VII des Augsb. Bekenntnisses. Ein neuer Kirchenbegriff wird nicht eingeschaltet. Es ist die Kirche als Anstalt, wie als Genossenschaft, es ist die ecclesia des dritten Glaubensartikels, wie die ecclesia particularis mit nachweisbar menschlicher Herkunft, welche mittels Wort und Sakrament gesammelt wird. Das Wort Mittel (media) deutet darauf hin, daß das Gotteswort Werkzeug, geführt vom Heiligen Geiste ist (Hollatz, S. 992). Es wird ausgesandt und empfangen, um seine Wirkung auszuüben. Doch gilt das Wort nicht nur als lebloses Gerät. Hollatz (S. 993) schreibt ihm göttliche Kraft zu (Vis communicata est verbo a spiritu sancto cum eodem indivulse coniuncto.) Vgl. hiezu Konkordienformel (Solida declaratio II., Nr. 56) — verbum ... sit ministerium et organon spiritus sancti, per quod in cordibus nostris vere efficax est et operatur. Zwei Handlungen nehmen also in der Kirche vor allem andern Geschehen den Vorrang ein. Es ist die

Mitteilung von Wort und Sakrament. Durch sie wird die Kirche gegründet und vollendet. Wort und Sakrament sind Lebenselemente für den Christenstand des Einzelnen, wie der Gesamtheit. Im Gegensatz zur Taufe, die man nur einmal empfängt (Quensted, S. 117), werden (gesprochenes) Wort und Abendmahl vom Christen während seiner ganzen Lebensdauer empfangen. Die Kirche befindet sich fortwährend im Zustande der Gründung und ist doch fortwährend vollendet da. Es wird verkündet, es wird getauft, es wird kommuniziert: In diesen neutrischen Formen kommt das kirchliche Handeln zum Ausdruck. Vom Spender des Wortes ist hiebei nicht die Rede. Eine Betonung seiner Persönlichkeit hat zu unterbleiben. Wort und Sakrament gehen der Kirche voraus und sind doch allemal nur in ihr zu finden, da durch ihren Gebrauch die Kirche entsteht — ecclesia plantanda. So wird der kirchliche Organismus in seinem Entstehen und Wachstum von Gottes Wort belebt.

Eine örtliche, zeitliche oder sachliche Begrenzung für die Mitteilung und Aufnahme von Gottes Wort gibt es nicht. Denn der Glaube wird vom Heiligen Geist durch das Wort erzeugt, wo und wann es Gott gefällt; so Hutter (Loci, S. 188) im Anschluß an Art. V. des Augsb. Bekenntnisses. Der Empfänger muß ein lebender Mensch sein. Enger ist der Bereich sakramentalen Gottesdienstes. Er setzt für die Mitteilung, wie für den Empfang je einen lebenden Menschen voraus. Auch wird die Sakramentsfeier durch den Gebrauch bestimmter Elemente vor dem gesprochenen Wort deutlicher hervorgehoben.

5. Aus dem Sammlungsgedanken heraus, der der Kirche innewohnt und von dem kleinen Kreis stets nach dem größeren strebt, muß unsere Betrachtung sich dem letzteren zuwenden. Das kann umso eher geschehen, als der Einzelne und sein Haus in ihrem Christenstand von der Ortsgemeinde her leben und diese wieder vom noch größeren Verband. Umgekehrt erhält (was jetzt nicht mehr ausgeführt zu werden braucht) dieser sein Gepräge von den Ortsgemeinden und den einzelnen Gläubigen. Der Kirche eines Ortes wird die Botschaft des Herrn in der gottesdienstlichen Feier und in der Einzelseelsorge zuteil. Auf diesen Wegen werden Wort und Sakrament den Gläubigen mitgeteilt. Solcher Dienst ist das vordringlichste Geschäft in der Kirche (interna ecclesiae — Quensted, S. 437; Calov, VIII., 340). Das Wort Gottes behält seine Freiheit, nur wird es, um in der Stetigkeit die Einheit zu wahren, in einem bestimmten Handlungsgang der darauf mit Gebet und Bekenntnis antwortenden Gemeinde mitgeteilt. Aus dieser Doppelheit des Hörens und Redens ergibt sich eine doppelte Stellung des

Gottesdienstleiters. Er handelt als organum der Gemeinde (Quensted, S. 492), soweit er in deren Namen Gebete vor Gott bringt. Aber wie ist es hinsichtlich der Wortmitteilung? Man kann nur mit Einschränkung den Prediger als Organ der Kirche bezeichnen. Er muß Gottes Wort voraus sich aneignen, er muß, da er selbst Glied der Kirche ist, dem Wort sich stellen. Insoweit ist der Prediger Aufnahmeorgan der Gemeinde. Die Botschaft, welche er zu bringen hat, ist nicht sein, ist auch nicht Besitz der Gemeinde, sie ist ganz allein Gottes Besitz. Somit handelt der Prediger bei Verkündigung des Wortes und Verwaltung der Sakramente als Gottes organum, als der verlängerte Arm des Herrn. Seine Aufgabe ist es, die Verbindung zwischen dem Herrn und der Gemeinde zu vermitteln. Ob im Einzelfall die Rede des Herrn (Predigt) oder die der Gemeinde (Anbetung) überwiegt, ist Sache der kirchengesetzlichen Planung (Baier, S. 1088). Die Botschaft des Evangeliums ist dieselbe. Aber die Methode der Uebermittelung ist verschieden, je nachdem gereifte Christen, die der Frohen Botschaft wissensmäßig kundig sind, oder unerfahrene Jugendliche unterwiesen werden. Daher werden neben den Kirchen auch Schulen erfordert (Baier, S. 1088; Calov, VIII., 340). Bei letzteren überwiegt die rein geistige Belehrung (Calov, VIII., 285). Sie müssen lernen, was künftig Hoffnung ihrer Seligkeit sein soll. So hat sich ihre Unterweisung von der Erbauung der Gemeinde zu unterscheiden. Aber sie darf auch nicht nur lehrmäßig wie die der andern Schulfächer sein, sondern muß mit ihrem Fortschreiten die Erkenntnis von der Heilswichtigkeit des Gelernten wachrufen. Daß aus den des Lernens halber Zusammengerufenen christliche Gemeinde werde, muß der Heilige Geist durch Verleihung des Glaubens bewirken.

6. Gegenüber der Vermittelung von Wort und Sakrament haben alle andern Verrichtungen nur dienende Bedeutung. Aber sie sind nicht überflüssig.

a) Die Empfänger und Bringer der Heilsbotschaft sind Menschen, die bestimmter Dinge zum Leben bedürfen (Baier, a. a. O.; Brochmand, S. 341). Das gilt nicht nur von der Fristung des nackten Daseins, sondern auch von der Pflege des christlichen Lebens. Gerade auf diese kommt es an. Die menschliche Existenz ist die Grundlage, auf welcher ein jeder den Ruf Christi zu hören hat, um durch ihn selig zu werden. Dadurch unterscheidet sich menschliches von jedem andern Leben. Das Dasein und das Christ-Sein gehen für den Menschen Hand in Hand. Ein Aufwand, der nur jenes berücksichtigt, mag noch so groß sein, so ist er doch nicht vollständig. Umgekehrt, eine Verkündigung, die im Notfall

nicht von Mitteln zur Lebensunterhaltung begleitet würde, könnte ihr Ziel nicht erreichen. Außerdem müssen für die Durchführung der Verkündigung erst äußere Voraussetzungen geschaffen werden, die eigens diesem Zwecke dienen (Errichtung und Erhaltung von Schulen und Kirchen, Aufstellung geeigneter Lehrer der Kirche, Schulleitung, Ansetzung von Visitationen und Konzilien, Aufsicht über die Kirchenvermögen, Verwaltung der kirchlichen Güter — Baier, a. a. O.; Calov, VIII., S. 340). Die Kirche ist Bringerin der Heilsbotschaft. Da sie jedoch ihren Heilsauftrag ohne Berücksichtigung äußerer leiblicher Bedürfnisse nicht ausrichten kann, muß sie deren Befriedigung in ihren Arbeitsplan mit aufnehmen. So wird es deutlich, daß nicht nur die Bringung des Evangeliums, sondern auch die Schaffung der äußeren Voraussetzungen hiefür kirchliches Handeln darstellt. Von wem es vorgenommen wird, ob von einem kirchlichen Organ oder mit Auftrag oder Billigung der Kirche von einer ihr fremden Persönlichkeit, ist dabei gleichgültig. Betrachtet wird nicht, wer es vornimmt, sondern der Zweck, welchem zu dienen es bestimmt ist.

b) Die Prüfung der christlichen Unterweisung steht der Kirche zu (Calov, VIII., S. 335). Das bedeutet nicht eine Zensurgewalt der Hörer gegen den Verkündiger, sondern die Unterstellung beider unter die Autorität des Gotteswortes (Musäus, 457). Eine Verwirrung des Verhältnisses zwischen Lehrer und Hörer kommt nicht nur dadurch zustande, daß der Lehrende durch unbiblische Botschaft seine elterliche Autorität untergräbt, sondern auch dadurch, daß bei richtiger und als richtig erkannter Lehre die Hörer das Empfangene nicht mehr auf Grund der Bibel, sondern auf Grund der Gewichtigkeit seines Vermittlers annehmen (Musäus, S. 466). Solange die Verkündigung der Heiligen Schrift entspricht, wird der Schaden noch nicht offenbar. Er ist aber bereits vorhanden. Wenn vollends die an der Bibel nicht erprobte Verkündigung anfängt, wahrheitswidrig zu werden, bewahrt alle Frömmigkeit eine Gemeinde nicht vor dem Verfall. Somit ist das Prüfen der Lehre die wichtigste Voraussetzung für die Bekenntnisbildung einer Kirche (Calov, VIII., 335; Baier, S. 1088). Nicht nur bei seiner Entstehung, sondern ununterbrochen, solange die Kirche sich darauf beruft, muß das Bekenntnis an dem Worte Gottes geprüft und als mit ihm übereinstimmend erkannt werden. Dies scheint unmöglich, weil der Weg zur Bibel immer über das Bekenntnis führt (und in der Regel echte Kirche diesen Weg im Unterschied zur Ketzerei geht, welche die Kirche von der Bibel her auflösen will). Beständig droht die Entartung, daß die Schrift nach dem Bekenntnis ausgelegt wird und nicht umgekehrt. Daß trotzdem Kirche wird und wächst, d. h. daß trotzdem das Gotteswort seine heilsame

Kraft entfaltet, ist das schlechthinige Gnadenwunder Gottes. Es fragt sich, worin die Prüfung der Botschaft ihre Berechtigung habe. Sie erfolgt, wenn auch im gläubigen Gehorsam, so doch mit Hilfe der menschlichen Vernunft, die kritisch abwägen und sich zum Richter der göttlichen Botschaft aufwerfen muß. Aber dieser Gebrauch der Vernunft erfolgt nicht in menschlicher Willkür, sondern im Gehorsam gegen Gottes Willen. Lehrprüfung ist die Tätigkeit, welche Christus im Gleichnis mit dem Verhalten von Schafen vergleicht, die ihres Hirten Stimme kennen und ihm nachfolgen, während sie der unbekannten Stimme des Fremden nicht nachfolgen (Joh. 10, 4—5). Gerhard (XXIII., 131) spricht in diesem Zusammenhang von einer Urteilsgewalt (potestas iudicandi), welche der Kirche zufolge Uebertragung als dienende und feststellende Funktion zusteht. Sie erstreckt sich auf Notwendigkeiten, die zum Wesen des Glaubens gehören.

Zum kirchlichen Handeln kritischer Art gehört nicht zuletzt die Kirchenzucht. Nach orthodoxer Lehre bildet sie einen gemischten Gegenstand, welcher neben kirchlichen auch staatliche Züge aufweist. Ihre Behandlung wird zweckmäßig an die des landesherrlichen Kirchenregimentes angeschlossen.

7. Zusammenfassung. Das kirchliche Handeln kennt hinsichtlich seines Umfangs keine Grenze und hinsichtlich seines Inhalts keine innerlich begründete Teilbarkeit. Wenn man der Orthodoxie folgend eine Teilung in ecclesiastica interiora und exteriora vornimmt, gehört die Uebermittlung von Wort und Sakrament zur erstgenannten Gruppe. Die theoretische Fragwürdigkeit dieser Grenzziehung äußert sich nicht zuletzt in der Unsicherheit des Grenzverlaufes, doch ist sie aus dem Gesichtspunkt der kirchlichen Ordnung (1. Kor. 14, 40) praktisch gerechtfertigt. Als gemischter Gegenstand (res mixta) unter den kirchlichen Handlungen erscheint die Kirchenzucht.

§ 6. Das Pfarramt.

Die subjektive Kirchengewalt ist nicht dadurch gekennzeichnet, daß an ihren Besitz die Fähigkeit zu kirchlich wirksamem Handeln geknüpft wäre. Die kirchliche Handlungsfähigkeit entspringt aus dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Mit dem Christenstand ist es als Recht, wie als Pflicht untrennbar verbunden.

1. Dem Pfarramt eignet subjektive Macht. Gerhard (XXIII., 265) zeigt ihr Vorhandensein mit dem Ausdruck Sondergewalt (peculiaris potestas) auf. Dazu kommt der Charakter des öffentlichen Amtes

(siehe unten). Luther (an den christlichen Adel deutscher Nation — W. A. 6, 407 ff.) drückt den Vorgang folgendermaßen aus: „Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes halben allein, wie Paulus 1. Kor. 12, sagt, daß wir allesamt ein Körper seien, doch ein jegliches Glied sein Werk habe, damit es den andern dient; das macht alles, daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und seien gleiche Christen, denn Taufe, Evangelium, Glauben die machen allein geistlich und Christenvolk. Demnach, so werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht (1. Petr. 2, Ap. 5). Denn wo nicht eine höhere Weihe in uns wäre, denn der Papst oder Bischof gibt, so würde nimmermehr durch Papstes oder Bischofs Weihen ein Priester gemacht. Dieweil denn nun die weltliche Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, müssen wir sie lassen Priester und Bischof sein und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehöre und nützlich sei der christlichen Gemeine. Denn was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben. Denn weil wir alle gleich Priester sind, muß sich niemand selbst hervortun und sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, dessen wir alle gleiche Gewalt haben. Denn was der Gemeine ist, mag niemand ohne der Gemeine Willen und Befehl an sich nehmen." Für die Darstellung der Orthodoxie ist dieses Lutherzitat von maßgeblicher Bedeutung, rührt auch an die in Betracht kommenden Fragen.

Inhaber des geistlichen Amtes zu sein, bedeutet also nicht eines einzigen Menschen vorzügliche Ausstattung mit Machtvollkommenheiten gegenüber einem andern Menschen, sondern umgekehrt das Gebot an die große Menge der Christenmenschen, sich der Ausübung ihrer geistlichen Fähigkeiten zu enthalten und diese Verrichtung einem bestimmten Personenkreis zu überlassen, dessen Beruf es sein wird, seinerseits für die andern die Bringung der Heilsbotschaft zu übernehmen. Nicht weil es diesem oder jenem am priesterlichen Charakter fehle, sondern umgekehrt, weil sie alle Priester sind, deswegen soll keiner sich hervortun und in der Oeffentlichkeit für die andern wirksam sein, ohne ordentlichen Beruf. Diese negative Ausdrucksweise zur Umreißung des geistlichen Amtes konnte die orthodoxe Dogmatik auch aus Art. XIV. des Augsb. Bekenntnisses entnehmen. Unberührt davon bleiben die positiven Grundlagen des kirchlichen Amtes, nämlich seine göttliche Einsetzung und seligmachende Aufgabe (Art. V. des Augsb. Bekenntnisses). Diese beiden Reihen, die negative und die positive, durchziehen parallel die orthodoxe Lehre vom Amt.

2. Durch berufsmäßige öffentliche Mitteilung von Gottes Wort soll die Kirche als Korporation erbaut und erhalten werden. Die Aufgabe, welche jedem Christen obliegt, nämlich die Ausbreitung des Gottesreiches nach Kräften zu betreiben, ist unverändert auch für den Diener des Wortes gegeben. Darauf weist Hollatz (S. 84), welcher, sich zu hüten und die Geister zu prüfen, gleichmäßig als Aufgabe der berufenen Diener, wie auch der Laien ansieht. Der Diener des Wortes handelt dabei im Unterschied zu den andern Christen berufsmäßig. Was bei den andern Verpflichtung aus dem allgemeinen Priestertum ist, bedeutet in zusätzlicher Weise für den Pfarrer Berufsaufgabe. Diese Zusätzlichkeit des Predigerberufes kommt deutlich zum Ausdruck in einem Lutherzitat über den Prediger: „Ueber das, daß er ein Christ ist und Priester ist, muß er auch ein Amt und befohlen Kirchspiel haben. Der Beruf und Befehl macht Pfarrherr und Prediger" (Consilia II., 59).

Baier (S. 785) gebraucht hiefür den Ausdruck munus (Aufgabe); weil die hier einschlägigen Verrichtungen (siehe Nr. 3) nur im Bereich der Kirche zur Berufsaufgabe werden können, findet sich auch der Ausdruck munus ecclesiasticum. Im Unterschied zu munus, welches sachlich die Summe der einen bestimmten Beruf ausmachenden Tätigkeiten bezeichnet, besitzt der Ausdruck officium mehr formale Bedeutung und bezeichnet das Amt als einen bestimmten Hoheitsbereich. Die Gleichsetzung findet sich bei Baier (S. 785): munus illud, quod dicitur officium ecclesiasticum. Inhaber der kirchlichen Hoheit ist Jesus Christus als Herr der Kirche. Wie Gott Ursprung der Kirche (Hollatz, S. 14) ist, so wird er auch als Hauptursache des kirchlichen Amtes bezeichnet (Hollatz, S. 80). Das Pfarramt als Dienst des Gotteswortes ist göttlichen Rechtes (divini iuris). Ebenso betrachtet auch Hutter (Comp., S. 196) das kirchliche Amt als von Gott eingerichtet. Hollatz (S. 16) bringt die Hervorhebung Gottes noch dadurch zum Ausdruck, daß er ihn als den Handelnden bezeichnet (in ecclesia colligenda praeconibus verbi divini, tamquam cooperariis, utitur).

Damit kommt ein weiterer Gesichtszug hinzu. Beim Verkündigen (wie überhaupt in allem kirchlichen Handeln) tritt wesenhaft menschliche Tätigkeit in Erscheinung. Der Ausdruck Mitarbeiter (cooperarii) deutet darauf hin, daß Gottes Heilswerk durch Menschen ausgerichtet wird und aus ihrem Handeln entgegenzunehmen ist. In ihm beruht die Verwaltung des heiligen Amtes, welche nach König (S. 271) die Form des kirchlichen Dienstes darstellt. Hollatz geht hiebei von 1. Kor. 4, 1 (Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse) aus. Das bringt auch Quensted (S. 509) zum Ausdruck, nach welchem die Hirten zu Verwaltern der

göttlichen Geheimnisse eingesetzt sind (utique domus ecclesiae habebit suam oeconomiam).

Dann ist auch die Ursache für das kirchliche Amt, wenn auch nur in zweiter Linie, bei den Menschen zu suchen. Quensted (S. 394) und König (S. 271) bezeichnen als Entstehungsgrund des kirchlichen Amtes den dreieinigen Gott in der Hauptsache; in der Nebensache sei es die Gesamtkirche. Sie ist nach Hollatz (S. 81) und Quensted (a. a. O.) causa minus principalis ministerium constituens; ihr ist von Gott das Recht zu Auswahl, Einsetzung und Berufung geeigneter Diener des göttlichen Wortes verliehen. Auch nach Hutter (Comp., S. 199) steht die Berufung der Diener der ganzen Kirche zu. Er beruft sich dafür auf die apostolische Uebung.

3. Damit ist der Weg vom (unpersönlichen) ministerium zu dessen Inhaber gewiesen. Nach Calov (VIII., 324) sind (ohne daß es zu einer Einzelausführung käme) für Lehre und Leben des Bewerbers bestimmte Bedürfnisse (requisita) erforderlich; für erstere nennt er Eignung und Redegabe. Hutter (Loci, S. 191 und Comp., S. 201) spricht vom Diener der Kirche als einer Person. Das Pfarramt kann immer nur in einem bestimmten Amtsträger untersucht und erkannt werden. Aus solchen Feststellungen heraus ist es zu verstehen, daß (was im Hinblick auf die Kirche gar nicht so selbstverständlich erscheint) von der Konstruktion eines sogenannten unsichtbaren kirchlichen Amtes abgesehen wurde.

Nicht beliebige Menschen kommen in Betracht; daher spricht Hollatz (S. 81) von der Berufung bestimmter Personen (vocatio certarum personarum). Berufung sei zum kirchlichen Dienst durchaus notwendig (Calov, VIII., 301).

In diesem Zusammenhang ist es nun notwendig, ausführlicher von der doppelten Berufung zu sprechen. Bereits bei Luther ist dieser Gegenstand vorhanden. In den Predigten über das 2. Buch Mose, Kap. 3 und 4 weist er auf das Besondere von Moses Amtseinsetzung hin (W. 16, 31 ff.). Mose sieht den Busch mit Feuer brennen, daraus Gott mit ihm redet und ihm befiehlt, das Volk aus Aegypten zu führen; das also sei das Hauptstück vom Beruf Moses, auf daß wir sehen mögen, was es tue, wenn Gott einen beruft, oder wenn er einen nicht beruft. (Die Spitze dieser Ausführungen richtet sich gegen die Schwärmer, die zu Unrecht den Hl. Geist zu besitzen vorgaben.) Auf S. 33 (ebenda) fährt Luther fort: Die ander Berufung ist auch göttlich, aber sie geschieht durch Menschen. Die erste geschieht allein von Gott ohne einig Mittel, und dieser Beruf muß äußerlich Zeichen und Zeugnis haben. Der ander Beruf bedarf keiner Zeichen.

Diese beiderlei Berufe sind nach Luther (a. a. O., S. 34) also getan:

Einer, als der schlicht von Gott geschieht, und der sich hierauf beruft, den nimm nicht an, er tue dir denn Zeichen, oder glaube ihm nicht, er bringe dir denn zuvor Wahrzeichen, daß er vom Hl. Geist berufen sei (desgleichen W. 17, I., 360).

Der andere Beruf, so durch Menschen geschieht, sei zuvor bestätigt durch den Befehl Gottes auf dem Berge Sinai (a. a. O., S. 35): Liebe Gott und den Nähesten als dich selbst. Wenn dich dies Gebot treibt, so bedarfst du keines Zeichens, denn Gott hat es zuvor befohlen, und ich muß es tun. ... Also predige ich ohne alle Zeichen, und ist dennoch der Beruf Gottes. ... Also sind auch viel Propheten und Leviten berufen worden, welcher natürlich Amt gewesen, daß sie predigen sollten, gleichwie unsere Doctores Theologiae dazu gemacht und geweiht sind. Ebenso sagt Luther (W. 17, I., 361) von der unmittelbaren (göttlichen Berufung): Die Er (nämlich Gott) haben will, treibt er, kurz, sie müssen kommen. Die andere Berufung (a. a. O., S. 362) ist, wenn ihn (nämlich den Gottesdiener) die Gemeine und die Obrigkeit darum bittet; dies ist eine Berufung der Liebe, welche nicht vom Himmel oder durch den Glauben herabkommt, sondern aus der Liebe fleußt.

Auf das Anliegen Luthers bei solcher Einteilung braucht nicht weiter eingegangen zu werden. Es gilt nur aufzuzeigen, daß die Unterscheidung von göttlicher (unmittelbarer) und menschlicher (mittelbarer) Berufung kein Erzeugnis einer späteren Zeit ist. Die Orthodoxie hat, ohne ihn immer mit dem gleichen Inhalt auszufüllen, den Einteilungsrahmen Luthers übernommen, wie aus dem Folgenden hervorgeht:

Hollatz (a. a. O.) unterscheidet vocatio immediata und mediata. Erstere übe Gott unmittelbar aus. Sie ist nach Baier (S. 787) die Art, auf welche Mose und die meisten Propheten des A. T. desgleichen die Apostel im N. T. gerufen wurden. Sie geschehe ohne Dazwischenwirken menschlicher Entscheidung. Die unmittelbare Berufung ist als etwas Einzigartiges aufzufassen. Für die Jetztzeit ist sie nach Quensted (S. 395) nicht zu erwarten. (Vocationis genus Veteris Testamenti et nascentis Christianorum ecclesiae proprium fuit et temporarium.) Die mittelbare Berufung wird von den Gliedern der Kirche vollzogen, welche als Gottes Werkzeuge handeln (per ecclesiam, quae nomine Dei munus illud certis personis committit — Baier, a. a. O.).

Daraus ergibt sich, daß die Kirche bei Bestellung ihrer Diener nicht auf Grund eigener Geltung, sondern in Gottes Namen handelt. Die Ermächtigung der Kirche hiezu ist ihr übertragen (ius delegatum

— Hollatz, S. 83). Die Kirche hat ein Recht, ihre Diener zu bestellen; kein Dritter vermag ihr dabei hineinzureden. Durch das, was sie in Ausübung dieses Rechtes vornimmt, vermag keiner in seinen Rechten sich verkürzt zu erkennen. Eine Bindung besteht nur insoweit, als sie nicht auf Grund eigenständigen Rechtes (non auctoritate propria) handelt. Die Delegation bindet sie umso fester, da ihr Bevollmächtigter Gott ist. So frei die Kirche nach außen dasteht, so eng ist sie im Innenverhältnis an Gott gebunden. Sie ist gehalten, von der eingeräumten Vollmacht rechten Gebrauch zu machen und vor allem jede Unordnung zu meiden. Gott ist ein Gott der Ordnung. Daher muß es in der Kirche wohlanständig und nach der Ordnung zugehen. Hollatz (S. 83) fügt daher dem Pfarrbestellungsrechte der Kirchen den Zusatz hinzu: servato tamen in iuris huius exercitio ordine decenti.

Davon wird der Berufungsakt selbst berührt. Hollatz (a. a. O.) unterscheidet zwischen dem Recht zur Berufung von Dienern und der Ausübung dieses Rechtes. Das Bestellungsrecht steht der ganzen Kirche zu und allen ihren Ständen und Gliedern. Die Ausübung wechselt. Hollatz sieht ein der Drei Stände-Lehre angepaßtes Schema vor, nach welchem dem geistlichen Stande examen, ordinatio et inauguratio, der christlichen Obrigkeit nominatio, praesentatio, confirmatio per litteras vocationis (Bestallungsurkunde), dem Volk consensus, suffragium, approbatia zukommt. Dadurch wird auch neuer geistlicher Stand geschaffen (bzw. der vorhandene durch Zuwachs ergänzt). Quensted (S. 410) erachtet diesen Vorgang dort als vorliegend, wo von planmäßigen Priestern unter Genehmigung der Obrigkeit und Zustimmung des Volkes geeignete Menschen geweiht werden.

Die Umständlichkeit des Verfahrens kann gebieten, das Bestellungsverfahren in einer Hand zu vereinigen. Baier (S. 788) sieht diese Möglichkeit vor, aber nur auf Grund der Zustimmung aller. In diesem Zusammenhang betont Calov (VIII., 334), daß die Kirche das Berufungsrecht nicht allein dem kirchlichen Amt übertragen habe, sondern es durch sich selbst und unter Herbeiziehung aller Stände ausübe. Bei allen Förmlichkeiten des Eingriffs ist der Bewerber rein passiv beteiligt. Nach Hutter (Loci, S. 189) unterwerfe er sich dem Urteil der Kirche und überlasse das freie Urteil denen, welchen es zusteht.

4. Die einzelnen Aufgaben werden verschieden umrissen. Auf alle Fälle wird dem Amtsträger die Predigt des Gotteswortes und die Verwaltung der Sakramente zugeschrieben. Hier herrscht enger Anschluß an Art. V. und VII. des Augsb. Bekenntnisses. Nach Calov (VIII., 340) besteht das ministerium ecclesiasticum aus zwei

Teilen: Predigt des Wortes und Verwaltung der Sakramente. Ebenso erblickt Hutter (Loci, S. 191) das Ziel der Berufung in der rechten Lehre des Gotteswortes und einsetzungsgemäßen Verwaltung der Sakramente. Die Zweiteilung findet sich bei Hutter auch im Compendium (S. 200). In gleicher Weise spricht Baier (S. 785) vom fungi officio praedicandi verbum et administrandi sacramenta. Die Grundlagen des Kirchbaues erscheinen damit den Dienern der Kirche anvertraut.

Gerhard (XXIII., 264) fügt zu diesen Grundlagen die Kirchenzucht hinzu (... ut verbum Dei doceant, sacramenta administrent ac disciplinam ecclesiasticam conservent). Das gleiche tut König (S. 271), welcher die göttlichen Geheimnisse und die Kirchenzucht als Sachbestand (reale) des kirchlichen Dienstes bezeichnet. Die Kirchenzucht wird von Quensted (S. 437) eingeteilt in Kirchenausschluß durch kirchliches Urteil, wie Lösung und Bindung hinsichtlich der Sünden.

Hollatz (S. 82) und König (S. 271) fügen das Moment der Oeffentlichkeit hinzu (cum potestate, publice...).

Daß das Pfarramt noch beliebige andere Verrichtungen auf sich nehmen kann, zeigt uns Mentzer (S. 95). Er rechnet zum Amt der Lehrer neben Predigt, Sakrament und Kirchenzucht noch Fürbitte, gutes Vorbild, Erbauung, Warnung vor dem Bösen, treue Aufsicht auf die Schulen und Hospitäler und vor allem Beförderung von Gottes Ehre und der Kirche Wohlfahrt. Ebenso weit dehnt auch Brochmand (S. 337) die Amtsverrichtungen der Diener des Wortes aus. Was er dazu rechnet, findet sich mit fünf Gliedern umschrieben (reine Weitergabe der von Gott der Kirche hinterlassenen Lehre, rechte Verwaltung der Sakramente, beständige demütige Fürbitte für die anvertraute Herde, gebührende Leitung der Hörer mit der Kirchenzucht, Sorge für Arme und Kranke).

5. Die Frage nach dem Nutzen des geistlichen Amtes ist nicht richtig gestellt, wenn man dabei allein das Amt als solches im Auge hat. Es besteht nicht um seiner selbst willen, sondern zur öffentlichen berufs- und planmäßigen Ausbreitung von Gottes Wort. Nach dem Nutzen des Verkündigungsamtes fragen, heißt daher diese Frage mit Bezugnahme auf das Gotteswort selbst stellen. Das kommt deutlich in der einschlägigen Darstellung Gerhards (XXIII., 264) zum Ausdruck. Durch den Dienst des Wortes und der Sakramente werden wir, die irdisch Geborenen, zum ewigen Leben wieder geboren. Die Erlösung und die anderen Wohltaten, welche Christus für uns erworben hat, werden durch Wort und Sakrament, deren Haushalter die Diener der Kirche sind, uns ausgeteilt. Zum großen Abendmahl und zur Hochzeit mit ihren Segnungen werden

wir durch die Diener des Hausvaters (das ist eben die Geistlichen) eingeladen. In dieser ganzen Darstellung erscheinen die Diener der Kirche als Boten des Heils.

6. Die Stellung der Amtsträger gegenüber dem Amt bemißt sich nach der Einsetzung (Christus instituit doctores et pastores in ecclesia ut organa — Hollatz, S. 19). Sie sind zur Ausübung des heiligen Dienstes verordnet. Ihr Handeln hat nicht eigenpersönliche Bedeutung; es wird als Handeln der Kirche angesehen. Das geht aus dem Wort organum hervor. Wie ein Körperteil für den ganzen Körper und nicht für sich allein arbeitet, so wirkt der Geistliche für die Kirche, bzw. handelt die Kirche im Wirken ihres Dieners.

Damit ist auch gesagt (das zeigt der Ausdruck functio), daß keine andern Verrichtungen amtlich für den Diener in Betracht kommen, als nur diejenigen, zu denen er bestellt ist. Daher bezeichnet Hollatz (a. a. O.) die dem Priester vom Herrn verliehene Berufsbegabung als dienende Gabe. Der Geistliche waltet seines Amtes in organischer, dienender Eigenschaft und nicht als Herr (Calov, VIII., 335). Auch die dem Amt zukommende potestas ecclesiastica erscheint nur als dienende. Der dienende Charakter rührt letztlich aus der Verantwortung, welche gegenüber Christus als dem Herrn des Amtes besteht. Da das kirchliche Officium ein Hirtenamt ist, kommt ihm seitens der Gemeinde die Ehrfucht des vierten Gebotes zugute. Es bleibt wahr, daß die Lehrer und Pfarrer den Vorzug in der Gemeinde haben und deren geistliche Väter und Häupter sind (Seckendorff, S. 392). Wenn also die Diener des Wortes als Organe der Kirche erscheinen, so ist zu bedenken, daß die Kirche aus Haupt und Gliedern, d. h. aus Christus und den Gläubigen besteht und daß die organische Tätigkeit unter der ausschließlichen Oberhoheit des Herrn sich befindet. Damit offenbart sich das Handeln der Kirche letztlich als Handeln des Herrn.

7. Auf den Gesichtspunkt der Oeffentlichkeit wurde hingewiesen (siehe S. 55 ff.). Sache der Kirche ist die öffentliche Bezeugung. In der Einrichtung des publice docere wird der Wille des Herrn erfüllt, daß die Predigt von den Dächern aus überall hindringen soll (Matth. 10, 27). Daß es daneben auch das Zusammenkommen der zwei oder drei in Jesu Namen geben muß, wird davon nicht berührt. In diesem Sinne unterscheidet Böhmer (Jus. paroch., S. 11) ecclesia externa privata, die jeder Hausvater errichten kann und die auf dem freiwilligen Zusammenkommen beruht, und congregationes publicae, die zum öffentlichen Gottesdienst nötig sind. Die ecclesia privata muß nicht von der congregatio publica ver-

schieden sein. Aber in der Praxis sind sie unterschiedlich. Wer an der Hausgemeinde teilnimmt, bestimmt der Hausvater, nicht aus kirchlichen, sondern aus rein persönlichen Gesichtspunkten. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der öffentlichen Kultgemeinschaft, welche unabhängig von außerkirchlichen Gründen einen jeden aufnimmt. Oeffentlichkeit des Pfarramtes und Oeffentlichkeit der Versammlung gehören zusammen. Auf diesen Zusammenhang weist Baier (S. 788): „... ecclesiam esse quandam rem publicam et ministros verbi esse velut magistratus seu gestores publicorum negotiorum ..."

Die öffentliche Versammlung ist unter öffentlicher Gewichtigkeit eingerichtet (Böhmer, a. a. O.). Die Eigentümlichkeit des pfarrlichen Handelns beruht also darin, daß es öffentliches Wirken ist, auch bei der Haustaufe und Krankenkommunion. Denn die Einrichtung des geistlichen Amtes zielt auf öffentliche Wirkung ab. Es ist gar ein Anderes um ein öffentliches Amt in der Kirche und um Hausvater über sein Gesinde, darum sie nicht zu mengen noch zu trennen (Luther, in Consilia II., 167).

8. Wenn im geistlichen Amt der lutherischen Kirche ein Rangunterschied als vorhanden angesehen wird, mit der Maßgabe, daß den Pfarrern die Bischöfe übergeordnet sind, so wird damit ausgedrückt, daß diese zum Dienst des göttlichen Wortes gehören. Gerhard (XXIII., 106) rechnet den Rangunterschied der Geistlichen zur guten kirchlichen Ordnung: Unsere Kirchen billigen nicht die wiedertäuferische Unordnung (sed distinctos gradus inter ministros agnoscunt). Das geistliche Amt ist göttlichen Rechtes (s. S. 66); aber die Norm, welche den Rangunterschied der Diener des Wortes als gute kirchliche Ordnung ansieht, ist Menschenrecht. Diese Norm besitzt ihre biblische Grundlage in dem Begriff der Ehrbarkeit und Ordnung (vgl. 1. Kor. 14, 40). Die lutherische Kirche hütet sich, diesen biblischen Ausgangspunkt zu einem göttlichen Gesetz zu machen und dadurch in Biblizismus zu verfallen. Es ist Brochmand, der auf diesen Tatbestand hinweist. Er stellt die Frage (S. 352), ob die Diener des Wortes an Würde (dignitas) und Gewichtigkeit (autoritas) verschieden sein müssen. Unter Hinweis auf Samuel, Elia und die Apostel zeigt er auf, daß die Verschiedenheit der kirchlichen Dienstgrade aus dem Alten und Neuen Testament hervorleuchtet. Nicht zur Schaffung einer unbeschränkten Herrschaft in Menschenhand, wohl aber um der guten Ordnung willen behalten wir die Verschiedenheit der Dienstgrade bei.

Darüber besteht gewisse Einhelligkeit (Non agnoscimus aliquod inter episcopos et presbyteros discrimen, quasi illi soli iure quodam divino et institutione dominica — Gerhard, a. a. O.). Secken-

dorff (S. 534) stellt den Vorgang folgendermaßen dar: Die Meinung unserer Kirchen ist, daß der Unterschied der Bischöfe und Priester aus Ordnung und Gewohnheit der Kirche und nicht eben aus Christi klarem Befehl oder der Apostel ausdrücklicher Anstalt aufgekommen ist; es wird deswegen genugsamer Beweis aus der Hl. Schrift Neuen Testamentes angezogen, daß nämlich Bischöfe und Priester der göttlichen Einsetzung nach und ihres eigentlichen Amtes wegen, einerlei seien.

Die Lehre Saravias (s. S. 78), daß Pfarrerstand (presbyteratus) und Bischofsstand (episcopatus) als zwei verschiedene Grade von Dienern des Evangeliums vom Herrn selbst eingerichtet seien, die Unterscheidung also auf Grund göttlichen Rechtes bestehe, konnte im Luthertum nicht Fuß fassen.

9. Dem Pfarramt ist die Abgrenzung eigentümlich. Solche kann in persönlicher oder räumlicher Hinsicht bestehen. So tritt neben den Begriff des kirchlichen Amtes (ministerium ecclesiasticum) derjenige der Pfarrei (parochia).[51]) Zum Pfarrbezirk gehört das kirchliche Amt mit der Maßgabe, daß dessen Inhaber nur in jenem Bezirk, darin aber mit ausschließlicher Berechtigung kirchliche Handlungen verrichten darf. In diesem Sinne weist Böhmer (Jus paroch., S. 156) darauf hin, daß die Pfarreien Gebiete der Bischöfe genannt werden. Der Bischof kommt hiebei als Inhaber des geistlichen Amtes in Betracht. Das zwischen ihm und dem Pfarrer bestehende Verhältnis bleibt unberührt. Aus der Zusammengehörigkeit von Hirt und Herde ergibt sich, daß, wenn die Größe eines Pfarramtes die Einsetzung mehrerer Diener des Wortes erfordert, dann einem jeden von ihnen ein Unterbereich zuzuordnen ist. Dementsprechend grenzt Böhmer (a. a. O.) tota dioecesis (late) und districtus ecclesiarum quarumvis particularium (stricte) voneinander ab. Es handelt sich dabei, wie oben angedeutet, um den Unterschied zwischen ganzem Pfarramt und dessen Unterteilung in Seelsorgebezirke. Die Pfarrei ist ein gewisser Bereich, durch seine Grenzen festgesetzt und den Pfarrern gleichsam als eigenes Gebiet zugesprochen. In sich enthält er in sachlicher Hinsicht die Pfarrkirche und in persönlicher Hinsicht das Volk, welches jener Kirche zugeteilt ist, wie auch die von den Parochialgrenzen umschlossenen Gebäude. Bei dieser Betrachtung steht nicht der Bringer der Heilsmittel an der maßgebenden Stelle des Geschehens. Es ist das Gotteshaus, um welches die Leute kristallisationsartig sich sammeln. Sie sind es auch wiederum nicht, welche den Seelsorger aussuchen. Maßgebend ist die Lage ihrer Häuser. Von welcher Grenze diese umspannt sind, in deren Pfarrbezirk gehören sie und ihre

51) W. Elert, Morphologie I., 321.

Besitzer. Daher erklärt Böhmer (a. a. O., S. 157) für die Einrichtung des Pfarramtes einen festen Bezirk für erforderlich. Die Wirkung der Grenzen ist, daß nicht ein Pfarrer außer ihnen etwas verrichtet (a. a. O., S. 172). Jeder Pfarrer soll eigene Rechtsstellung und eigenes Gebiet besitzen, in welchem er wohnt und seine Pfarr-Rechte ausübt. Der sachliche Bestand der Pfarrei bleibt von Erwägungen, die den Amtsinhaber betreffen, unberührt. Wenn z. B. der Pfarrer es versäumt, die Heilsmittel zu verwalten, und die Pfarrkinder genötigt wären, andere Orte aufzusuchen, bleibt doch die Pfarrei mit ihrem lebendigen und toten Bestand erhalten (Böhmer, a. a. O., S. 176). Ebensowenig gibt es eine Verjährung gegen die eigene Kirche.

10. Zusammenfassung. Das Pfarramt besteht in der berufsmäßigen, öffentlichen und örtlich gebundenen Ausübung des Priestertums in der Kirche. Der an sich unbegrenzte Tätigkeitsbereich des kirchlichen Amtes wird durch das staatliche Regieramt eingeengt. Die Darstellung der Reformation vom Amt des Wortes und der Sakramente und die Darstellung der Orthodoxie[52]) mit ihren Erweiterungen lassen sich nur insoweit nebeneinanderstellen, als man in jener die Grundlage der Kirche und in dieser (mehr verfassungsmäßig als dogmatisch) die geistliche Behörde der Landeskirche dargestellt findet. Darin besteht kein Widerspruch, daß das „Predigtamt" der Bekenntnisse die Grundlage zum „Pfarramt" des orthodoxen Schrifttums bildet.[53]) Das Amt des Wortes und der Sakramente ist göttlichen Rechtes; erst in zweiter Linie muß seine Ursache bei den Menschen gesucht werden. Seine Einrichtung und Verwaltung erfolgt in enger Gebundenheit an den Herrn und frei von menschlichen Erwägungen. Für menschliches Recht, wozu auch der zwischen den Dienern des Amtes bestehende Rangunterschied gehört, ist Raum gegeben.

§ 7. Das Bischofsamt.

Die Lehre vom Bischofsamt erscheint auf das Engste mit Kirchenregiment, geistlichem Amt, weltlicher Obrigkeit, apostolischer Sukzession und noch anderen Dingen verbunden. In der orthodoxen Dogmatik werden alle diese Gegenstände behandelt; aber gesondert von ihnen befinden sich die Darstellungen über den Episcopat. Eine geschlossene Betrachtung fehlt. Dazu drücken viele Aussagen lediglich eine Verneinung aus, des Inhalts, daß ein

52) W. Elert, Morphologie I., 311.

53) H. E. Creutzig, Amt und Aemter in der lutherischen Kirche (Luthertum 1938, S. 121).

Gegenstand, der bisher bischöfliche Obliegenheit oder Prärogative war, nunmehr anders geregelt werde. Dennoch fehlt es nicht an bejahenden Aussagen, so daß doch ein abgerundetes Bild entsteht.

1. Vorweg sei genommen, daß es sich um ein von Menschen zu verwaltendes, kirchliches Amt handelt. Alle übertragenen Aussagen, die dem nicht entsprechen, sind auszuscheiden. Dahin gehört z. B. die Bezeichnung Christi als Erzbischof (Consilia II., 94) oder als Bischof (1. Petr. 2, 25). Solche Bezeichnung, insbesondere im Gebetsanruf, hat liturgischen Charakter. Eine konstitutionelle Bedeutung für die Kirche kommt ihr nicht zu. Die genannte Bezeichnung enthält auch nicht, wie es wohl scheinen möchte, einen Hinweis auf Christi hohepriesterliches Amt, sondern spricht die Kirchenwürde, welche vorreformatorische Bischöfe des Abendlandes in Anspruch nahmen, Jesu Christo als dem ausschließlichen Herrn der Kirche zu.

Metaphorisch ist auch, wenngleich im orthodoxen Schrifttum nicht so deutlich hervortretend, der Begriff des Bischofs außerhalb der Kirche (episcopus extra ecclesiam). Sachliche Bedeutung kommt ihm in der Lehre vom landesherrlichen Kirchenregiment zu, wovon später noch zu handeln ist. Hier in der Lehre von dem der Kirche eigentümlichen Bischofsamt hat der Bischof des Aeußeren (episcopatus exothen) keinen Platz.

Dem Kaiser Konstantin d. Gr., auf welchen der Ausdruck zurückgeht, galt als Hauptanliegen die Wahrung der Reichseinheit, aufgebaut auf der Kircheneinheit. So entwickelt sich ihm der Gedanke einer religiös-sittlichen Einwirkung auf seine Zeit. Seine Fürsorge für die Kirche entspricht der Wirksamkeit von Bischöfen. Wenn Konstantin den Charakter eines Bischofs sich zusprach, so war damit nichts weniger gemeint, als das ius circa sacra. In keinem Sinne sah sich Konstantin als Bischof der Kirche an. Ein juristisch gestalteter Begriff ist mit dem Ausdruck episcopus extra ecclesiam nicht verbunden; dem Zusammenhang nach scheint er zu besagen, daß Konstantin d. Gr. auf dem Gebiet des Staatslebens und durch Einwirkung auf seine amtlichen Organe für Verbreitung frommer Gesinnung, bzw. Zurückdrängen des Heidentums zu wirken suchte. Die Praxis freilich führte zu tiefen Eingriffen ins innerkirchliche Leben, die ihren Rechtsgrund in der hoheitlichen Stellung des Kaisers suchten. Sie wurde richtungweisend für die Kirchenrechtsbildung des nachreformatorischen Zeitalters.[54])

54) C. F. Arnold, Die Geschichte d. alten Kirche, Leipzig 1919, S. 130; K. Müller, Kirchengesch. I., 2. Aufl., 1. Halbband, Tübingen 1929, S. 544 f.; Hans Preuß, Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit, Erlangen 1936, S. 17.

Das Wort Konstantins enthält einen Vergleich, dessen Drittes die Aufrechterhaltung der Ruhe war. Nicht soll der Kaiser kirchlich-bischöfliche Verrichtungen wahrnehmen. Sein Regieramt beruht auf unkirchlicher Grundlage, nämlich auf der Schöpfungsordnung (Hollatz, S. 110 ff.). Als kirchliches Amt soll aber das Bischofsamt der Heilsvermittlung dienen. Das kann es nur innerhalb der Kirche. Außerhalb dieser ist das unmöglich; da gibt es nur einen theologisch bedeutsamen Zustand, nämlich die Heillosigkeit (nulla salus).

2. An den Ausspruch des Konstantin knüpft Böhmer Folgerungen kirchen- und rechtsgeschichtlicher Art, die unter Hintansetzung der Bischofsfrage das Verhältnis von Staat und Kirche in den Vordergrund rücken, daher an anderer Stelle zu erörtern sind (siehe S. 110). Nach der Feststellung, daß Bischöfe und Priester nach menschlicher Ordnung verschieden, jedoch nach göttlichem Rechte gleich eingesetzt seien, folgert Seckendorff (S. 534), daß, wo kein Kirchenregiment und keine bischöfliche Inspektion aufgerichtet sei, ein Pfarrer alle Stücke seines Amtes, ohne Absehen auf vorgesetzte Superintendenten oder Bischöfe zu führen und zu verrichten habe, nicht allein mit der Lehre göttlichen Wortes und Administration oder Austeilung der Sakramente, sondern auch wegen anderer Umstände der Kirchenzucht und Gottesdienstordnung, desgleichen das geistliche Einkommen und die Almosen betreffend. Bemerkenswert hierbei ist das Fehlen einer Zuständigkeitsabgrenzung zwischen Bischof und Pfarrer. Jenem ist nichts als Sonderbereich vorbehalten. An erster Stelle ist die Zuständigkeit des einzelnen Geistlichen für alle nur erdenklichen Verrichtungen des kirchlichen Daseins behauptet. Eine Zuständigkeit des Bischofs erscheint hiebei nur insoweit gegeben, als sie dem einzelnen Ortsgeistlichen entzogen und (aus weiter nicht genannten Gründen) einem für mehrere Pfarrämter zuständigen Episcopus übertragen ist.

3. Seinem Wesen nach gehört der Episkopat zum kirchlichen Amt. Die für das kirchliche Amt entwickelten Grundsätze (s. S. 65) werden von der orthodoxen Lehre nicht minder für das Bischofsamt herangezogen. In diesem stellen Bischof und Pfarrer unterschiedliche Grade dar (Brochmand, S. 345). Diese Unterscheidung weist Brochmand bereits im Zeitalter Moses nach. Bemerkenswert ist dabei nicht, daß der Verfasser das geistliche Amt schon in der sinaitischen Gemeinde als vorhanden annimmt (denn wenn es den Begriff der vorchristlichen Kirche gibt und zum Aufbau der Ecclesia das Ministerium gehört, dann muß es auch ein vorchristliches Pfarramt geben). Beachtenswert ist vielmehr, daß er das Amt, das die Versöhnung predigt, im Amt des göttlichen Gesetzes enthalten findet. Der Verfasser nennt nämlich verschiedene Grade des Amtes und unter ihnen Hohepriester, (Hirten) und Lehrer, also

Dienstgrade der aaronitischen Hierarchie. Aus der Nennung der Apostel muß entnommen werden, daß Brochmand die in der alttestamentlichen Gottesgemeinde gültigen Grundsätze auch auf die frühchristliche Kirche angewendet wissen will. Neben den Satz, daß der kirchliche Organismus bereits im Volk des Alten Bundes zu finden sei, tritt die Frage, ob nicht vielmehr die jüdische Gemeindeordnung in das Leben der Kirche eingedrungen sei.[55])

Als Urheber dieser Einteilung wird Gott genannt. Seine Gründe seien rechte Ausrichtung der Kirche, ihr Zuwachs und die Verschiedenheit der Güter. Den grundlegenden Wandel, der mit dem Kommen Jesu eingetreten ist, verkennt Brochmand (a. a. O.) nicht. Israelitisches Priestertum als Heilsfaktor gibt es nur bis zur Epiphanie des Herrn. Die Vorläufigkeit haftet auch der hierarchischen Staffelung an. Bei dieser handelt es sich um Unterschiedlichkeit der priesterlichen Vollmacht, welche göttlichen Rechtes ihrer Herkunft nach ist und den Charakter der göttlichen Stiftung solange behielt, bis es Gott gefiel, mit der Sendung des Hohenpriesters Christus die alte Ordnung ihres göttlichen Charakters zu entkleiden. Mit dem aaronitischen Priestertum ist nunmehr jegliche göttliche Einsetzung einer hierarchischen Staffelung erledigt.

Als weiteren Gegenstand führt Brochmand (a. a. O.) die Herrschaft in der Kirche an. An sich sind in Alt-Israel Priestertum und kirchliche Herrschaft zwei verschiedene Dinge, von denen das eine der Priesterschaft, das andere dem weltlichen Regiment zusteht. (Auf diesen Tatbestand wird in der Orthodoxie an allen Orten zur Begründung des weltlichen Kirchenregimentes hingewiesen.) Doch befanden sich in der Hasmonäerzeit, was gegenüber der ersteren Erwägung in der Kirchenlehre des 17. Jahrhunderts zurücktritt, beide Gewalten (samt der Staatsherrschaft) in einer Hand. Diesen Zustand fand Brochmand im vorreformatorischen, wie im zeitgenössischen römisch-katholischen Episkopat, nämlich die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Gewalt. In der Auseinandersetzung mißbilligt er (im Blick auf Christus) eine absolutistische Herrschaft von Menschen in der Kirche. Dem Herrn allein stehe die Spitze von Priestertum und Herrschaft in der Kirche zu. Wenn nun um der guten Ordnung willen die Verschiedenheit der Grade beibehalten wird, so handelt es sich nach Brochmand nicht um Unterschiede des priesterlichen Charakters (der ja nicht einmal zwischen Lehrern und Hörern der Kirche eine Rolle spielt, da er nicht auf das Amt beschränkt ist). Wie die Gnadenmittel vom dreieinigen Gott nicht mit verschiedenem Rang und Gewicht eingesetzt

55) Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl., Leipzig 1908, I., 198 ff.

sind, so ist auch das Amt, welches den Segen derselben mitzuteilen hat, als Einheit von Gott gestiftet. Daher liegt aus göttlichem Recht kein Unterschied zwischen Bischof und Pfarrer vor. Wenn ein Unterschied zwischen ihnen besteht, so ist er nach Brochmand (S. 353) aus der alttestamentlichen Kirchenordnung übernommen, ohne mehr seinen göttlichen Gehalt zu besitzen. Die Gemeinde ist geblieben, hingegen ihr Amt hat sich grundlegend gewandelt.

Damit zieht Brochmand eine Grenze zwischen sich und der römisch-katholischen Aemterlehre, als deren Vertreter er Bellarmin nennt. Darnach seien episcopatus und presbyterium aus göttlichem Rechte unterschiedliche Stände, derart, daß der Bischof nicht nur die meisten Aufgaben übernehmen kann, deren Verwaltung dem Presbyter versagt ist, sondern auch an Autorität den Vorrang besitzt; er könne Verfügungen circa sacra nach Belieben unter Ausschluß des presbyteratus treffen. Auf protestantischer Seite weist er diese Lehre bei Saravia nach (s. S. 73).

4. Was den Aufgabenkreis der Bischöfe betrifft, so sind ihnen nach Brochmand (S. 353) drei Aufgaben anvertraut, nämlich patres constituere et ordinare, in vitam pastorum inquirere, accusationes pastorum audire et officii eos commonere. Der bischöfliche Aufgabenkreis umfaßt also die Organisation des Pfarramtes samt Disziplinarfragen. Ueber den rein verwaltungsmäßigen Aufgabenkreis hinaus erhebt sich die Ordination. Durch Händeauflegung soll der Bischof dem geistlichen Nachwuchs die Eignung verleihen, öffentlich in der Kirche des heiligen Amtes zu walten.

Um eine nur teilweise Zuständigkeit der Bischöfe handelt es sich bei Berufung der Diener des Worts, wie Calov (VIII., 298) aufzeigt. Er macht das Berufungsrecht vom Besitz des Patronatsrechtes abhängig, welches auf die Bischöfe allein nicht beschränkt werden könne. In diesem Zusammenhang begegnet, ohne daß er näher beschrieben wird, der Begriff des Bischofsrechtes (ius episcopale). Calov ist es auch nicht um eine genaue Begriffsbestimmung zu tun. Mit der Feststellung, daß das Pfarrberufungsrecht vom bischöflichen Recht ganz und gar zu scheiden sei, will er die Berufung der Diener dem Bischof entzogen wissen. Wer die Geistlichen beruft, besitzt erhebliche Macht in der Kirche. Um einen Mißbrauch zu verhüten, will Calov die fragliche Gewalt nicht einem Berufe einräumen, dessen Gedenken ihm durch den Verlauf der Reformationsgeschichte belastet erscheint. Das ist eben die Einrichtung des Episcopatus (vgl. dazu Art. XIV. der Apologie). So erklärt sich auch Calovs weitere Auslassung (VIII., S. 299): Obwohl um den Beginn der Reformation Luther anders über gewisse Dinge dieses Zusammenhanges lehrte, so sei doch das Tatsache,

daß die Kirche nicht so frei war. In dieser Stelle Calovs, die auf den ersten Blick zusammenhanglos erscheint, es aber nach dem Gedankengang ihres Urhebers nicht ist, verbirgt sich ein Hinweis auf die bischöfliche Verfassung der Kirche. Episkopat des Mittelalters erscheint von vornherein als Hort kirchlicher Tyrannei, von welchem eine Reformation an Haupt und Gliedern nicht erwartet werden könne. Luther ist Befreier der Kirche; aber er ist es nach Calovs Meinung solange nicht restlos, als er sich zur Besserung der Ecclesia an ein Glied der vorreformatorischen Hierarchie wendet. In diesem Sinne bedeutet erst das Hilfeersuchen an die weltliche Obrigkeit, zeitlich also das Jahr 1520 mit der Schrift an den christlichen Adel, ein Freiwerden der Kirche. Luther war es vordringlich nicht um die Kirchenverfassung, sondern um das Evangelium zu tun. Zu ersehen ist das aus seiner Vorrede zu Melanchthons Visitationsbüchern (Weimarer Ausg. 16, 195 ff.). Danach ist das Bischofsamt, d. h. das göttlich heilsame Werk, die Pfarren und christlichen Gemeinden zu besuchen, zuletzt eine weltliche prächtige Herrschaft geworden. Die Visitationen wurden untergeordneten Personen befohlen oder durch die Vorladung an den Bischofssitz ersetzt. Die der Kirche erwachsenen Schäden sind auf die unterlassene Ausübung des Bischofsamtes zurückzuführen. Für dieses gilt es einen Ersatz zu schaffen, nachdem das Evangelium durch unaussprechliche Gnade Gottes wiedergekommen ist.

Durch die Einführung von Konsistorium und Superentendent sollte einem in der Person der Bischöfe begründeten Mangel abgeholfen werden. Nicht auf deren Weihegewalt, sondern Berufenheit zur kirchlichen Aufsicht kam es an, wie aus Art. X. der Schmalkaldischen Artikel hervorgeht. (Si episcopi suo officio recte fungerentur et curam ecclesiae et evangelii gererent, posset illis nomine caritatis et tranquillitatis, non ex necessitate permitti, ut nos et nostros concionatores ordinarent et confirmarent hac tamen conditione, ut seponerentur omnes larvae, praestigia, deliramenta et spectra pompae ethnicae.)

5. Genau besehen bedeuten die Visitationsbücher einen kirchlichen Wendepunkt dahin, nicht daß nun die Bischofslosigkeit verkündet, sondern umgekehrt der bis dahin (seit Jahrhunderten) bestehende Bischofsmangel durch Bestellung bischöflicher Organe endlich behoben wurde. Formell, d. i. auf Grund der Weihe hatte und hat es Bischöfe gegeben, deren Mitarbeit im Dienst der Kirche, wie oben erwähnt, erwünscht, aber nicht unentbehrlich war. Die bischöfliche Verfassung hätte dem Evangelium dienstbar sein sollen; im übrigen kam sie für das Reformationsjahrhundert als Unterscheidungsmerkmal kirchlicher Freiheit oder Unfreiheit nicht in Betracht.

Anders die Orthodoxie. Sie blickt weniger auf die kirchliche Not, welche zu einer Loslösung von den Bischöfen führte, sondern mehr auf die Herausnahme aus der bischöflichen Autorität, welche dadurch erzielt wurde. Daß oftmals dabei die geistlichen durch weltliche Tyrannen abgelöst wurden, wird dabei nicht erwähnt. Was die Reformatoren anfänglich als eine Not empfanden, daß im deutschen Raum kein Bischof sich bereit zeigte, dem Werk der Reformation gerade mit den ihm verliehenen Gaben zu dienen,[56] erscheint für die Darstellung des 17. Jahrhunderts als eine Befreiung. Der Hinweis Calovs (a. a. O.), daß zum Ersatz auf die Kirchen (Mehrzahl!) zurückzugreifen sei, damit sie für die Gläubigen sorgten, bedeutet eine Abkehr vom kirchlich-organisatorischen Einheitsgedanken hin zur lokalen Regelung der kirchlichen Dinge. Für den gemeinkirchlichen Gedanken bedeutet dies, daß nicht so sehr die Kirche vom Gremium ihrer Oberhirten aus gestaltet werde, sondern nur durch Gestaltung der kleinen kirchlichen Einheit, eben der Einzelgemeinde, auch im Großen reformiert wird.

6. Calov (a. a. O.) verkennt gleichwohl nicht, daß mehr noch als eine Institution Menschen als Urheber von Schäden in Betracht kommen. Mit Bestreitung der bischöflichen Legitimität ist es nicht getan. Die Ersatzpersonen und die von diesen bestellten Organe können nicht minder fehlerhaft handeln. Wenn daher statt des Bischofs ein unwissender oder unwilliger Landesherr die Berufung vornehme, so könne ein also Berufener nicht als richtig berufen (rite vocatus) angesehen werden. Neben diese allgemeinen Erwägungen tritt noch eine besondere. Dem Episkopat stehe wegen Fehlens eines besonderen Rechtsgrundes kein Pfarrberufungsrecht zu. Si quid hac in re valent, prae aliis valent magistratus vel patroni, qui certo titulo hoc ius habent. Ohne Rechtsanspruch haben es gewöhnlich die Bischöfe (Calov, VIII., 335).

Bei all diesen Erörterungen gilt es für Calov weniger eine Lehre vom Bischofsamt zu entwickeln, als vielmehr aufzuzeigen, inwiefern durch den Episkopat die Rechte anderer (wie er meint) kirchlicher Organe verletzt werden könnten oder tatsächlich wurden. Seine Darstellung ist hauptsächlich Apologetik gegen einen römischen Gegner, der weiter nicht genannt wird. Das zeigt sich auch in der Lehrprüfung. Die Prüfung der Geister, ob sie aus Gott seien, obliegt nach dem Willen des Heiligen Geistes allen. Wie sollen diesen Gegenstand ohne den Anschein der Gotteslästerung die Bischöfe allein beanspruchen?

---

56) Art. XXI. des Augsb. Bek. (... sollten sich billig die Bischöfe, wann schon bei uns der Tradition halben ein Mangel wäre, gelinder erzeigen ...).

Nur zu einem Zugeständnis an den Episkopat findet Calov sich bereit; das ist die Ausübung des Berufungsrechtes. Während nach Calov (VIII., 335) das Berufungsrecht Sache nicht der Lehrer, noch weniger der Bischöfe allein ist, erkennt er die Ausübung des Berufungsrechtes den Bischöfen zu. Auch dabei findet sich die angelegentliche Betonung, daß die Stellung des Bischofs nicht Herrschaft, sondern Dienst und organisches Wirken sei.

7. Daß Timotheus und Titus als echte Vertreter evangelischen Episkopates gelten, wurde bereits erwähnt (siehe S. 13). In diesem Zusammenhang wirft Gerhard (XXIII., 136) die Frage auf, ob in ihren Händen die Dienststrafgewalt (potestas iudicialis cognoscendi accusationes presbyteris intentatas et iudicium de illis ferendi) gelegen habe. Gerhard zieht nicht die Folgerung, daß die von ihm dargestellten Zustände der apostolischen Zeit auch für die Gegenwart unbedingt maßgebend seien, wenngleich er eine Seite später das Beispiel der frühen Kirche als nachahmenswürdig (axiomimetos) bezeichnet. Für Gerhard ist das Verhalten der weltlichen Obrigkeit gegenüber der Kirche maßgebend. (Distinguendum est inter ecclesiae primitivae et nostrae tempora.) In der frühchristlichen Kirche sei die weltliche Obrigkeit noch nicht christlich gewesen (ideo ad episcopum deferebantur querelae de presbyteris). Für Gerhard bedeutet es also nur eine Notmaßnahme, daß Klagen über Geistliche vor den Bischof zu bringen seien. Rechtmäßig gehören sie nach seiner Anschauung vor die weltliche Obrigkeit. Aus dem Apostolat leitet Gerhard (XXIII., 145) die Dienstaufsicht über die andern Geistlichen ab. (Die Aufsicht über die Gemeinde teilen die Bischöfe mit den Pfarrern; sie kommt als seelsorgerliche Maßnahme hier weiter nicht in Betracht.) In dieser Hinsicht seien alle Bischöfe Nachfolger der Apostel nach kirchlicher Sprachweise. Dabei beruft er sich auf Irenäus, Cyprianus und Hieronymus. Welche Sicherheiten bestehen aber, wenn die Aufsichtspersonen selbst untreu werden und die Oberhirten sich in Wölfe verwandeln? Gerhard (XXIV., 347) sieht den Fall vor. Wenn die Bischöfe nachlässig werden und der Kirche nicht vorstehen nach dem Gebot des Gotteswortes, dann muß die weltliche Obrigkeit die Macht sie zurechtzuweisen besitzen. Sonst würde das Wohl der Gemeinde umgestoßen.

8. Die Bischöfe sind Häupter der Kirche (Brochmand, S. 516). In dieser Eigenschaft steht ihnen nach Baier (S. 1038) die Vertretung der Kirche zu. Die Vertretung hat, wie Baier aufzeigt, einen mehrdeutigen Charakter. Ein jeder vertritt die Kirche, deren Bischof er ist, aber doch nicht in derart engbegrenzter Weise, daß das, was er tut und handelt, allein für sein Bistum Bedeutung habe.

Das zeigt sich besonders beim gemeinsamen Handeln mehrerer, z. B. beim Konzil, als dessen, wenn auch nicht ausschließliche, so doch vorzügliche Teilnehmer die Bischöfe in Betracht kommen. Das Recht der Konzilsberufung schreibt Hollatz (S. 65) den Bischöfen als Vorbehaltsrecht zu. Es handle sich um ein Precarium der Bischöfe, d. h. kein eigenständiges Recht, sondern um eine ihnen vom eigentlichen kirchlichen Gewalthaber eingeräumte Ermächtigung, die erst beim Ausfall des primär Berechtigten betätigt werden kann.

Das gemeinsame Beschließen der Bischöfe läßt auch ihre Kirchen näher zusammenrücken mit der Maßgabe, daß sie die Vielheit der Kirchen vertreten, jeder einzelne (in seiner Eigenschaft als Glied der Vielzahl) also über den Rahmen seines Sprengels hinaus handeln kann. Damit taucht für Baier (S. 1038) auch die Frage auf, ob nicht bei Vertretung aller auf Erden befindlichen Kirchen von einer Repräsentation der e i n e n Kirche Christi geredet werden kann. Der Verfasser erörtert dieses Problem, aber er verneint die Möglichkeit einer Darstellung der Kirche Christi durch den Episkopat. Weder seien alle Bischöfe aller Kirchen je nach der Apostel Zeiten versammelt gewesen, noch haben die, welche zusammengekommen seien, ein jeder für sich seine Kirche genügend vertreten.

9. Zusammenfassung. Die gemeinsame Zugehörigkeit von Bischof und Pfarrer zum geistlichen Amt bewirkt, daß es sich nicht um zwei verschiedene Berufe, sondern um verschiedene Dienstgrade im nämlichen Beruf handelt.

Es besteht keine Einteilung der kirchlichen Handlungen, nach welcher bestimmte Aufgaben nur vom Bischof erledigt werden könnten. Die geistliche Amtstätigkeit des Bischofs tritt kumulativ zu der des Pfarrers hinzu.

Im Verhältnis zwischen Hirten und Herde bedeutet die Berufung zum Episkopat eine Herausnahme aus der persönlichen Verbindung des kleinen Kreises und das Eingehen einer andersgearteten Verbindung mit dem größeren Kreis der Glieder eines Bistums.[57]) An die Stelle der tatsächlichen Verbundenheit mit den Einzelnen tritt die Verbundenheitsbereitschaft, das Bereitsein für alle.

Würde die Ordination einen character indelebilis verleihen, wäre die Abgrenzung leichter durchzuführen. Die Ordination bildet den Eingang ins Pfarramt; aber sie erlangt ihre Erfüllung erst, wenn und solange einer auch wirklich Amtsträger ist. Das Kirchenregiment steht nach einhelliger Meinung dem Bischof nicht zu.

---

57) Friedr. Karl Schumann, Um Kirche und Lehre, Stuttgart 1936, S. 164.

§ 8. Die weltliche Obrigkeit.

In der Darstellung des Kirchenbaues und kirchlichen Handelns nach orthodoxer Lehre darf von der weltlichen Obrigkeit (magistratus) nicht geschwiegen werden. Ihr gebührt in diesem Lehrstück ein fester Platz. Das bringt Gerhard deutlich zum Ausdruck, wenn er seinen Loc. XXIV. beginnt: Doctrinam de ecclesia et ministerio ecclesiastico convenienti ordine sequitur articulus de magistratu politico. Eine Behandlung und Erklärung der Lehre vom Landesherrn unter den Lehrstücken des christlichen Glaubens sei nicht nur nützlich, sondern auch notwendig für Obrigkeit und Untertanen (propter eos, qui magistratum gerunt et imperant, tum propter eos, qui magistratui parent).

I. Allgemeiner Teil.

1. An Gründen, warum dieser Zustand ein gebührender sei, bringt Gerhard zunächst einen Hinweis auf die Drei-Stände-Lehre; wie das kirchliche Amt die erste hierarchia, so bilde die christliche Obrigkeit die zweite. Diese Lehre setzt einen christlichen Landesherrn in einem christlichen Volke voraus. (Calov, VIII., 600: e fidelibus, sanctitatis studio deditis constans.) Dabei ist nicht an eine beliebigie christliche Konfession oder an eine ungefähre Durchsetzung mit christlichen Vorstellungen gedacht. Gerhard wirft an anderer Stelle (siehe S. 33) die Frage auf, ob und unter welchen Voraussetzungen der Landesherr in einem lutherischen Lande nichtlutherische Untertanen zulassen könne. Solche Frage hat dann nur einen Sinn, wenn die Obrigkeit im Bekenntnis ihren Untertanen als Vorbild vorausgeht. Das heißt aber, daß die orthodoxe Lehre vom weltlichen Regiment unbeschränkte Geltung nur für die lutherische Obrigkeit einer (nahezu) vollständig lutherischen Bevölkerung hat. Je weniger diese Voraussetzung zutrifft, desto größer wird die Zahl der Einschränkungen, unter denen dieses Lehrstück noch Geltung besitzen kann. Darin erweist sich auch seine Zeitgebundenheit; denn die äußeren Voraussetzungen seiner Geltung waren nur im Zeitalter der gebietlichen Bekenntnisgleichheit gegeben und mußten verschwinden, je mehr das Aufkommen der Toleranz ein Nebeneinanderwohnen unterschiedlicher Bekenntnisse im gleichen Hoheitsgebiet ermöglichte. Solange das weltliche Regiment als status in ecclesia divinitus ordinatus (Gerhard, a. a. O., S. 266) bezeichnet wird, ist lediglich an den Musterfall der lutherischen Landesregierung gedacht. Die völlige Einheitlichkeit der Erfassung ewiger und zeitlicher Dinge[58]) läßt es wohl zu, in

58) Gerhard (XXIV., 329); vgl. S. 90.

der orthodoxen Dogmatik von dem Vorhandensein einer evangelischen Weltanschauung zu sprechen. Wenn in einem Lande von organischer Einheit der weltlichen und kirchlichen Dinge ein Bekenntnisunterschied zwischen Fürst und Volk eintritt, muß dies, auch wenn es in der Dogmatik nicht erörtert wird, als nationales und kirchliches Mißgeschick erscheinen. Zu entnehmen ist das aus der unverhohlenen Freude über solche Gebietsherrschaften, die dem Augsb. Bekenntnis treu bleiben (Seckendorff, S. 245 und 262), wie aus dem Einbau von Sicherungen für den Fall des Uebertrittes der Obrigkeit zu einem andern Bekenntnis (Böhmer, Ius. eccles. Protest. III., 80).

2. Wenn an die Obrigkeit solche Forderungen hinsichtlich des Glaubens gestellt werden, kann man daraus auf ihre kirchliche Bedeutung schließen. Christliche Regenten sorgen nach Seckendorff (S. 238) aus Antrieb christlicher Lehre und Gewissens für die Untertanen, daß sie auch Christen seien. Nicht soll gefolgert werden, daß die Obrigkeit, welche eine andere Religion als die christliche bekennt, für keine Obrigkeit zu halten sei. Andererseits, wenn sie sich zur christlichen Lehre ernstlich und rechtschaffen bekannt, muß sie durch solche Lehre und ihren eigenen Glauben angetrieben werden, ihr Amt zu der Seelen Wohlfahrt der Untertanen mitzurichten. Mit wohlwollender Neutralität ist es nicht getan. Die Obrigkeit soll (Seckendorff, S. 244) nicht nur Vollzieher der geistlichen Macht sein, sondern die Beförderung der christlichen Lehre sich selbst angelegen sein lassen. Kirchenpolitik wird nicht als Angelegenheit einer kleinen Gruppe im Staat abgetan. Sie ist ein Hauptanliegen der ganzen Landespolitik. Nach Seckendorff (a. a. O.) ist es ein Fehler und Mangel bei hohen Häuptern gewesen, und ist es noch, wenn sie die äußerliche Vorsorge für die christliche Religion entweder ganz fahren lassen oder nur des Papstes und der Bischöfe Executoren sein wollen, die nur auf jener Befehl oder botmäßige Ersuchung den weltlichen Arm darstellen. Hiebei ist der rechte und wahre Unterschied nicht beobachtet worden, daß nämlich die hohe christliche Obrigkeit zwar von Glaubensartikeln oder der Predigt des göttlichen Wortes und Austeilung der heiligen Sakramente nichts zu ändern oder zu gebieten und verbieten habe; aber daß ihr hingegen, eben in der Qualität einer christlichen Obrigkeit, die Beförderung der wahren Lehre, samt guter Ordnung und Disziplin von Amts wegen angelegen sein soll. Daß sie darin nicht lau werden, ist wiederum Sache der Untertanen, welche, auch wenn der Landesherr nichts Sonderliches beim Gottesdienst tut, dennoch mit allem Fleiß leisten sollen, was in ihrem Vermögen ist (Seckendorff, S. 263). Somit ist die Kirchenpolitik nicht Sache des geistlichen Amtes, aber die weltliche Obrig-

keit ist zu ihr umsomehr verpflichtet. Die Kirche ist der für beide Gewalten gemeinsame Arbeitsbereich. Der Magistratus ist nach Gerhard (XXIV., 266) nicht weniger als das geistliche Amt zu der Kirche Sammlung, Erhaltung und Ausbreitung, von Gott eingesetzt. Durch seine Bemühung wird sowohl die äußere Zucht, wie auch Friede und öffentliche Ruhe gewahrt. Diese aber bilden wieder die Voraussetzung für ein ungestörtes und erfolgreiches Wirken des geistlichen Amtes. Selbst wo dieses versagt, wird die Obrigkeit nicht ihrer geistlichen Pflicht entbunden. Wenn Papst Bonifatius VIII. in der Bulle Unam sanctam von 1302 [59]) den Satz aufstellte, daß das weltliche Schwert pro ecclesia manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis zu führen sei, so ist diese Anforderung noch bescheiden im Verhältnis zu der an einen lutherischen Fürsten ergehenden. Dieser soll nicht warten, bis ihm ein Wink zuteil werde. Denn von Amts wegen (siehe S. 84) muß der Landesherr die Kirche sich angelegen sein lassen. Dieser Grundsatz des landesherrlichen Handelns ex officio findet sich im Schrifttum mehrfach aufgestellt. Von Amts wegen kann der Magistratus einen Religionseid von seinen Landeskindern fordern; ex officio obliegt ihm die Ehre Gottes und himmlische Wahrheit; ex officio hat er den Vorteil der Kirche so stark als möglich zu fördern (Brochmand, S. 538). Dieses „ex officio" überträgt die Initiative des kirchlichen Handelns in den einschlägigen Fragen dem Landesherrn, bildet auch gerade den Gegensatz zu „ad nutum sacerdotis". Die Stelle in der Kirche, welche die Behebung von kirchlichen Schäden und Schlichtung von Streitigkeiten von sich aus betreibt, ist von Einleitung des Verfahrens bis zur Durchführung des dieses beendigenden Beschlusses die Obrigkeit. Wenn zur Lösung von aufgekommenen Glaubenszweifeln Geistliche und Bischöfe sich als untauglich erweisen, dann hat der Magistratus die Inhaber des geistlichen Amtes zum Konzil unter seinem (oder seines Stellvertreters) Vorsitz zu laden. Für die Beschlüsse trägt er die Verantwortung.

3. Das Wesen des Magistrates, welcher Träger solcher Aufgaben ist, besteht in Personhaftigkeit (so König, S. 272: bestimmte Menschen). Denn nur Personen können verantwortlich gemacht werden. Dabei ist nicht bloß an die monarchische Verfassung mit nur einem Hoheitsträger an der Spitze zu denken. Für ein Kollegium gelten die gleichen Grundsätze. Daher bezeichnet Hollatz (S. 110) die staatliche Behörde als eine oder mehrere Personen potestate circa res civiles atque sacras instructa(e). Als göttlich eingesetzte

---

59) H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 21.—23. Aufl., Freiburg 1937, S. 219.

Person wird auch von Hutter (Loci, S. 278, und Comp., S. 311) die Obrigkeit bezeichnet. Gerhard (XXIV., 268) und König (S. 272) fassen magistratus als Bezeichnung auf, die nicht mit Ausschließlichkeit die Person des Landesherrn erfaßt. Abstrakt wird der Ausdruck pro ipsa potestate et auctoritate, qua divinitus magistratus instructi sunt, quibus regimen est commissum, gebraucht, konkret pro personis, quae gerunt magistratum et potestate imperandi sunt instructae. In diesem Sinne bezeichnet auch Brochmand (S. 536) den Landesherrn als überragende Macht (potestas supereminens), welche Gott eingesetzt und mit dem Schwert bewaffnet habe.

In der Praxis kann es Macht und Geltung ohne Person nicht geben. Daß jedoch die Unterscheidung nicht bedeutungslos ist, m. a. W. daß neben der persönlichen Christgläubigkeit des Landesherrn als gleichwertiges Prinzip mit einem Male die unpersönliche rein begriffliche Staatshoheit auftaucht, wird uns noch in der Lehre von Staat und Kirche beschäftigen. Es handelt sich hiebei um den Gegensatz zwischen Episkopalismus und Territorialismus.

4. Auf die Frage, wo der Ursprung von Amt, Stand und Macht der Obrigkeit sich befinde, antwortet Gerhard (XXIV., 279), ebenso Calov (VIII., 600) mit dem Hinweis auf Gott. In gleicher Weise erblicken König (S. 272) und Hollatz (S. 111) den Ursprung des magistratus beim dreieinigen Gott. Der Verfasser folgert das aus der Tätigkeit des Landesherrn, der nicht menschliches, sondern göttliches Gericht ausübe. Gerhard nennt als Beleg hiefür in erster Linie die heilige Schrift und Beispiele aus der Geschichte. In der Lehre vom Ursprung der Obrigkeit werden die Grundsätze der Drei-Stände-Lehre verlassen. Das zeigt sich vor allem darin, daß nach Gerhard (a. a. O., S. 298) auch ein heidnischer Landesherr a Deo ist. Das Gleiche wird vom unfrommen oder tyrannischen Landesherrn behauptet (von letzterem hinsichtlich des Herrschaftserwerbes aber nicht). An die Stelle der kirchlichen Erwägung tritt hierbei die geschöpfliche. Eine heidnische Obrigkeit ist nicht Glied der Kirche, doch ist sie Gottes Geschöpf und rechte Obrigkeit (König, S. 272).

Neben Gott als der bewirkenden Hauptursache wird, wie beim geistlichen Amt eine werkzeugliche Ursache (causa instrumentalis) genannt. Der Unterschied ist nicht gleich dem Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Wirken, wie sich aus der Lehre von der unmittelbaren Berufung ergibt. Gerhard (a. a. O., S. 302) rechnet sie, die doch von Gott unmittelbar ergeht (Mose, Josua u. a.), zur causa instrumentalis. Von größerer Bedeutung sind die Fälle der mittelbaren Berufung. Neben erlaubten stehen unerlaubte Verfahrensweisen der Berufung. Zu ersteren rechnet Gerhard (a. a. O.)

und König (S. 272) electio, successio, iusta occupatio. Was die Regierungsform der also bestellten Obrigkeit anlangt, so legt die Dogmatik auf eine bestimmte Gestalt sich nicht fest. Als gottgewollt erscheint, daß regiert werde. Ob monarchisch, aristokratisch oder demokratisch oder mit einer aus den dreien gebildeten Mischform, wird weder nach der einen, noch der anderen Seite entschieden. Der Monarchie erteilt Gerhard (a. a. O., S. 325) unter Berufung auf antike und mittelalterliche Schriftsteller den Vorzug. Doch findet sich bei ihm keine legitimistische Verengung. Wesentlich ist der Obrigkeit die Autorität, deren Vorhandensein auf Seite des magistratus, wie der subditi erkannt werden muß. Autorität ist gottgewirktes Attribut des weltlichen Regimentes (siehe auch die Lehre von der Maiestas, S. 93).

5. Wie zum Geistlichen das Pfarramt, so gehört zur Obrigkeit das Regieramt. Es handelt sich um einen Aufgabenkreis, in welchen die zum Herrschen ausersehene Person (auch mehrere) eintreten muß. Die Machtfrage bleibt unberührt. Aber für einen christlich-frommen und löblichen Magistrat gebührt nach Gerhard (XXIV., S. 330) rechtmäßige Besitznahme des Amtes.

Als weiteres Erfordernis wird von Gerhard (a. a. O.) und König (S. 273) rechtmäßige Führung des Amtes genannt. Sie besteht in rechtem Betragen gegenüber Gott, wie gegenüber sich und den anderen Menschen. Unter Hinweis auf Titus 2, 12 (in welcher Stelle man nicht leicht einen Regentenspiegel vermutet) wird das gegen Gott gebührende Betragen als eusebia (Frömmigkeit) bezeichnet. Im Verhältnis zu sich selbst sei kluge Mäßigung und gegenüber den Mitmenschen Gerechtigkeit am Platze.

Der Aufgabenkreis des magistratus wird verschieden umschrieben. Hutter (Loci, S. 278) nennt an einzelnen Verrichtungen Erhaltung der äußeren Zucht, Beobachtung beider Tafeln des Gesetzes, Verteidigung des Friedens. Gerhard (XXIV., 318) zählt auf ... subditos in officio continere, leges honestas ad rei publicae salutem spectantes promulgare, delinquentes coërcere, bonos tueri. Als Ergänzung nennt der Verfasser (a. a. O., S. 267) conservare pacem et tranquillitatem externam, administrare iustitiam civilem, defendere facultates, famam et corpora nostra atque praestare externum ecclesiae munimentum. Hollatz (S. 129) erwähnt neben diesen Dingen prospicere subditis de commeatu et aliis necessariis. Baier (S. 1082) nennt in diesem Zusammenhang die Ehrbarkeit des Lebens der Einzelnen und der Gesamtheit, die Sicherheit der Bürger und den Zustrom der Güter dieses Lebens. Auch der vaterländische Gedanke ist bereits vorhanden. Obrigkeit und Untertanen stehen einander nicht im luftleeren Raum gegenüber, sie sind an ein be-

stimmtes Gebiet der Erde gebunden und haben dieses sich zu erhalten. Daher nennt Hollatz (a. a. O.) als Aufgabe der Obrigkeit auch propulsare hostes externos a finibus patriae. Allgemeiner faßt Mentzer (Nr. 222) dieses Werk des Landesherrn: Dem Vaterland in allem fleißig, treulich und wohl vorstehen.

6. Die Aufstellung kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Regentenberuf ist die Staatsleitung mit ihren mannigfaltigen sachlichen und persönlichen Anliegen. Deren große Menge wird von Gerhard (XXIV., 318) in drei Gruppen geteilt, nämlich in Verordnen (ordinare), Urteilen (iudicare) und Strafen (vindicare). Die Leitung der Dinge wird von der Obrigkeit dadurch ausgeübt, daß sie angibt, was zu tun und zu lassen sei. Unter ordinare ist somit die Gesetzgebung im weitesten Sinn zu verstehen; iudicare bedeutet demgegenüber die kritische Tätigkeit, welche das, was von Seite der Gesetzunterworfenen geschehen ist, am Maßstab der Gesetze abwägt. Die Tatbestände des menschlichen Lebens werden der Gesetzesnorm untergelegt und es werden die aus jenen entstandenen Rechtsfolgen im Richterspruch ausgesprochen. Die dritte Tätigkeit (vindicare) bedeutet die Verwirklichung des Urteilsspruches durch die Tat und die rechtliche Ausgleichung der Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll.

Die genannte Teilung ist nicht zu vergleichen mit der später von Montesquieu (Geist der Gesetze, 1748) vorgenommenen Gewaltenteilung. Diese bezweckte zur Vermehrung des Rechtsschutzes gegen willkürliche Gewaltakte eine Verteilung der Staatsmacht auf drei geschäftsmäßig voneinander unabhängige Personen, welche alle drei zusammen, aber auch jede für sich genommen „die" Obrigkeit sind. Die Dogmatik des 17. Jahrhunderts verschließt ihre Augen nicht vor der Tatsache, daß auch ein Magistratus entarten könne, aber sie befaßt sich nicht mit staatsrechtlichen Abwehrmitteln. Für sie war die im Uebergriff enthaltene Verletzung der Ehre Gottes das Belastende. Die Abwehrmittel des christlichen Untertanen hiegegen sind Gebet und Tränen (Seckendorff, S. 245). Auch ist das vindicare der Dogmatiker nicht mit der Exekutive des modernen Verfassungslebens zu vergleichen. Jenes erscheint nur als Folge des iudicare; diese konnte als besonderer Aufgabenbereich des Staates, losgelöst von den andern, erst in Erscheinung treten, nachdem der Despotismus der Aufklärung alles, auch die Rechtsprechung mehr und mehr in die abhängige Gewalt des Landesherrn gezogen hatte.

Die genannten Verrichtungen sind in die hoheitliche Sphäre des Staates eingehüllt. Sie fallen in den Amtsbereich und werden in ihrer Wirksamkeit und Nachhaltigkeit von der gleichen Autorität

Gottes geschützt, mit welcher er die Obrigkeit eingesetzt hat. Als Gegenstände, mit denen der Magistrat auf die genannte Weise sich zu befassen hat, werden Menschen (personae) und Sachen (res) genannt. Neben Gerhard bringt diese Unterscheidung auch König (S. 272), der den persönlichen Aufgabenkreis noch unterteilt in Laien und Kleriker. Auch der Gegensatz zwischen Krieg und Frieden (Gerhard, XXIV., 318) trägt zur Unterscheidung des obrigkeitlichen Handelns bei.

7. Als Ziel des magistratus bezeichnet Gerhard (XXIV., 329) im Anschluß an Röm. 13, 4 allgemein das öffentliche Wohl (bonum publicum). Die nämliche Zielsetzung nennt auch Hollatz (S. 129). Dieser zeigt die Gleichheit des Zieles für kirchliche und staatliche Angelegenheiten auf. Gemeinsam ist ihnen der öffentliche Charakter, das ist für Hollatz entscheidend.[60]) Doch rechtfertigt es die Besonderheit der kirchlichen Dinge, sie für sich zu nehmen.

Wie das Wesen der Staaten auf Oeffentlichkeit abgestellt ist, so ist es auch bei ihren Zielen der Fall. Das öffentliche Wohl greift über den Wohlstand der Summe der Einzelnen hinaus. Die Gesamtheit ohne nähere Bestimmung soll in ihrem Lebensstand erhalten werden. Doch wie das Ganze aus der Summe der Einzelglieder besteht, so muß auch die Forderung des Ganzen durch Förderung der Einzelglieder getätigt werden. Beide Ziele stellt Brochmand (S. 539) nebeneinander: die Gesetze müssen nach dem besonderen Wohl (commodum privatum) der Einzelnen, wie nach dem Gesamtwohl (commodum publicum) aller streben. Aus dem Nebeneinander Brochmands wird bei Gerhard (a. a. O.) ein Ineinander. (Bono publico inest etiam bonum singulorum subditorum privatum.) Der Einzelne kann nur begrifflich für sich allein genommen werden. In Wirklichkeit existiert er nie anders, denn als Glied der Gesamtheit. Dementsprechend erkennt der Verfasser als den Ort, an welchem das Einzelwohl in Erscheinung tritt (und seinen Bestand gewährleistet erhält), das Gesamtwohl.

8. Das öffentliche Wohl besteht aus einer Reihe von Einzelgütern; als deren erstes nennt Gerhard (XXIV., 328) im Anschluß an 1. Tim. 2, 2 die öffentliche Ruhe (publica quies et tranquillitas). Ohne landesherrliche Fürsorge und Abwehr würde alles durcheinander gebracht. Daß unser Leben und Geschick vor Bedrükkungen und Räubereien anderer sicher ist, verdanken wir nächst Gott einzig der Obrigkeit. Diese gewährleistet die Ruhe durch Verkündigung von Gesetzen, Ausübung von Gerechtigkeit, Ver-

60) Nach Brochmand (S. 437) umfaßt das landesherrliche Amt einen politischen und einen kirchlichen Teil.

teidigung der Guten, Maßregelung der Bösen, Einsetzung von Richtern usw.

Als zweites Gut nennt Gerhard (a. a. O.) eusebia, das ist freie und öffentliche Ausübung der Verehrung Gottes (cultus divini excercitium publicum ac liberum). Ohne landesherrliche Fürsorge und Abwehr könnte man kirchliche Zusammenkünfte, in welchen die himmlische Lehre dargeboten wird, nicht abhalten. Daß Schulen und Gotteshäuser friedlich blühen, verdanken wir der Obrigkeit, die deswegen Nährvater der Kirche (nutritius ecclesiae) genannt wird. Diese Sätze beziehen sich auf die Wahrung des Rechtsfriedens als äußerer Voraussetzung der öffentlichen Religionsausübung. In der Tat ist es nicht hoch genug anzuschlagen, wenn die Gottesgemeinde ungehindert von äußeren oder inneren Bedrängern sich versammeln kann. Wenn die Obrigkeit solches ermöglicht, ist ihr Handeln für die Kirche von großem Werte. Aber man würde die geschichtlichen Voraussetzungen obiger Sätze verkennen, wollte man sie so eng auffassen. Der magistratus wird als Ordo der Kirche angesehen; sein Wirken im Bereich der kirchlichen Dinge ist mehr als Handeln (eines Fremden) für die Kirche, es ist Handeln dieser Kirche selbst. Der Ausdruck nutritius ecclesiae ist eine Umschreibung für die dem Landesherrn zugeschriebene Regierung des kirchlichen Organismus. Näheres muß daher aus dem Kapitel über das landesherrliche Kirchenregiment entnommen werden (siehe S. 99).

Als drittes Gut nennt Gerhard (ebenda) öffentliche Ehrbarkeit (publica honestas). Durch sie werden die Untertanen in der Pflicht erhalten.[60a]) Der Landesherr schützt die äußere Zucht, und verhindert durch sittlich gute Gesetze die Einführung von tierischer Wildheit und Schändlichkeit.

9. Eine tiefere Betrachtung führt zur Erkenntnis, daß Gott mit der Schaffung des weltlichen Regimentes mehr bezweckt hat, als nur die Einrichtung einer menschlichen Wohlfahrtsanstalt. Das menschliche Wohlergehen, welches auf Gottes Freundlichkeit zurückzuführen ist, wird nicht gering geschätzt (siehe die S. 87 ff. befindliche Aufzählung). Aber neben ihm hat Gott ein eigenes Anliegen Daher stellt Gerhard bei der Einteilung des behördlichen Amtes neben die menschlichen die göttlichen Dinge. Eine Gleichsetzung mit den beiden Gesetzestafeln (utraque decalogi tabula), als deren Hüter er den Landesherrn ansieht, läßt sich darin nicht erkennen. Wohl aber zeigt sich in Gerhards Darstellung die enge

60a) Ne perfractis legum et honestatis repagulis tradant se libidinibus, morum turpitudini et omnis generis improbitati.

Verbundenheit von Staat und Kirche nach orthodoxer Lehre. (Ministerium ecclesiasticum in temporalibus indiget cura ac defensione magistratus politici, ac vicissim magistratus in spiritualibus aeternam salutem concernentibus indiget opera ministerii. Sine ecclesiastico ministerio commode quidem, at non pie, sine politica potestate pie quidem, sed non commode vivi potest.)

Die Erwägung, daß der Landesherr seinen Ursprung in Gott habe und keine bloß menschliche Einrichtung darstelle, führt in der Zielsetzung den Blick über den irdischen Rahmen hinaus. Daher betrachtet Calov (VIII., 600) den Magistratus politicus als einen Stand von Gott unmittelbar eingesetzt zur Verbreitung von seines Namens Ehre. Als letztes Ziel des Regierens nennt auch König (S. 273) Gottes Ehre. Davon grenzt er öffentliche Ruhe, freie Ausübung des Gottesdienstes und die öffentliche Ehrbarkeit als untergeordnetes Ziel ab. Das als Ziel genannte öffentliche Wohl dient zur Erhaltung der Kreatur. Diese selbst sei um Gottes Willen und zu seiner Ehre vorhanden. Damit rückt die Zielsetzung über die Interessen der Oeffentlichkeit hinaus, hin zu Gott. Gerhard (XXIV., 329) betrachtet daher das öffentliche Wohl nur als Zwischenziel (finis intermedius). Das Hauptziel (finis principalis) des Magistratus ist Gottes Ehre. Das hat die Obrigkeit mit anderen göttlichen Einrichtungen gemeinsam. Gerhard nennt als Belegstelle hiefür Sprüche 16, 4 mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den Schöpfer und nicht auf das Geschöpf.

II. Die potestas politica.

1. Die weltliche Obrigkeit setzt sich aus Menschen zusammen. Sie bilden ihre sachliche Voraussetzung (siehe S. 85). Landesherrliches Walten ist menschliches Handeln und wie das geistliche Amt nur in actu recht zu verstehen ist, muß auch das weltliche Regiment aus seinem Tun erkannt werden. Da aber nicht jegliches Handeln Hoheitscharakter besitzt (ja auf diesem Gebiet der Bereich des wirksamen Handelns viel enger zu ziehen ist, als auf kirchlichem Gebiet), muß untersucht werden, wodurch obrigkeitliches Handeln zu dem qualifiziert wird, was es ist, und wodurch es sich von anderem Handeln abhebt. Persönliche Gründe geben nicht den Ausschlag. Auch ist nicht jede beliebige Handlung eines zum Landesherrn rechtmäßig ernannten Menschen als obrigkeitlicher Akt anzusehen.

Was das behördliche Handeln als solches auszeichnet, ist die staatliche Vollmacht.[60b]) Ohne jene Vollmacht und Gewichtig-

60b) Per potestatem politicam magistratus est id, quod est, et ab aliis privatis personis distinguitur (Gerhard XXIV., 318).

keit wäre die Behörde ein leerer Begriff und ein bloßes Gerippe. Durch die staatliche Vollmacht unterscheidet sich der Magistratus auch von den andern Ständen der Kirche, nämlich dem status ecclesiasticus und oeconomicus.

Diese Feststellung und der Hinweis auf die Kirche läßt es angezeigt erscheinen, die kirchliche und die staatliche Gewalt auf Grund der beidmaligen Anwendung des Wortes potestas noch nicht als wesensgleich anzuschauen. Andererseits ist die Frage mit dem Hinweis auf den selbstherrlichen Charakter der politischen und den dienenden Charakter der kirchlichen potestas auch noch nicht erledigt; denn abgesehen von diesem Unterschied weisen beide Vollmachten manche gemeinsame Züge auf.

Obrigkeitliche Gewalt ist nicht eine von Menschen zu bewirkende Anhäufung irdischer Machtmittel. Mit ihr ist der Landesherr durch Gott ausgerüstet.

Das Vorhandensein von potestas politica weist Gerhard (a. a. O.) aus der Heiligen Schrift nach. Als Belege nennt er Stellen, die der Obrigkeit ausdrücklich Vollmacht zusprechen, wie die Geschichte israelitischer Führer und Könige. Aus Röm. 13, 1 werden zwei Kennzeichen von potestas entnommen, nämlich die Vollmacht (exusia) als solche und der Stand über den andern (antecellere alios).

2. Das Wesen der staatlichen Gewalt wird dadurch bestimmt, daß sie den Herrn als ihren Urheber und Erhalter hat (Gerhard, XXIV., 266). Sie ist zu Gottes Ehre verordnet. Im Unterschied für kirchliche Gewalt bezeichnet der Verfasser die Staatsgewalt als gesamtverbindlich (archice, despotice, praetoria). Das zeigt sich in der Gesetzgebungsgewalt, für welche nur das Naturrecht eine Grenze bildet (autoritas condendi novas leges cum iure naturae nequaquam pugnantes). Die politische Gewalt ist mit dem leiblichen Schwert bewaffnet. Sie wird beansprucht in den leiblichen Dingen (in rebus corporalibus et externis ad salutem consequendam indirecte ac mediate dumtaxat spectantibus).

Als Schöpfung Gottes ist die weltliche Gewalt nicht absolut und unbegrenzt (Gerhard, XXIV., 318). Von Gott hat der Landesherr seine Vollmacht empfangen; also ist er gehalten, sich nach dessen Willen und Gesetzen beim Gebrauch dieser Macht auszurichten. Gott ist als der Höhere anzuerkennen nicht in einem beliebigen aus dem Zusammenhang gelösten Sinn, sondern gerade im Bereich des Herrschens. Dementsprechend erscheint für Gerhard Gott als Lehensherr (dominus feudi), der Landesherr als Gefolgsmann (vasallus). Das Lehen ist die Landeshoheit. Die Ausübung der Herrschaft erfolgt nach Geheiß und Auftrag Gottes, welchem auch die Rechenschaft zu legen ist. Als Grundlage hiefür nennt Gerhard (a. a. O., S. 319) göttliche Gesetze (certae leges ac mandata

divinitus praescripta). Wo diese sich finden, wird nicht angegeben. Mangels einer näheren Angabe darf nur mit Vorbehalt an die Zehn Gebote (Ex. 20, 2 ff.) gedacht werden. Naturrechtliche Vorstellungen liegen zweifellos vor. Damit ist aber die Möglichkeit gegeben, daß unter göttlicher Rechtshoheit nicht ein offenbarendes Handeln (d. h. actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem eiusdem informationem — Quensted, S. 32), aus der Ewigkeit in das Zeitliche hinein gemeint ist, sondern eine Einschreibung dessen, was recht ist, in das Herz. Das wäre jedoch der Zustand, der bei den Heiden und nicht in der Gottesgemeinde gilt (Röm. 2, 14 ff.). Melanchthon (Liber visitatorius Latinus, Abschnitt de magistratibus) zeigt das auf und zieht gleich praktische Folgerungen: Licet itaque uti gentilibus legibus, quia Deus dedit nobis legem naturae. Was den Heiden ins Herz geschrieben ist, wird durch die Aufnahme der Christusbotschaft nicht überholt, sondern lebt weiter als Naturrecht. Wo dieses im gesamten Offenbarungsgeschehen einzuordnen sei, kann hier unerörtert bleiben.

Die Abhängigkeit der Potestas von Gott teilt die Obrigkeit mit dem geistlichen Amt. Der Unterschied zwischen ihnen zeigt sich erst in der Ausübung, d. h. im Verhältnis zu den Gemeindegliedern bzw. Untertanen. Die Gewalt des kirchlichen Amtes ist geistlich, diejenige der Obrigkeit leiblich. Aus der Potestas politica ist der hoheitliche Charakter der staatlichen Handlungen zu erklären. Was dem Amt der Obrigkeit zur Erledigung göttlich anvertraut ist, dafür ist auch Vollmacht verliehen (Gerhard, a. a. O., S. 319). So setzt der Verfasser das bene regere der Untertanen in Beziehung mit der potestas imperatoria allgemein gesprochen. Ebenso entspricht dem ordinare, iudicare, vindicare eine potestas legislatoria, iudicatoria, punitoria. Während der Besitz kirchlicher Gewalt bewirkt, daß menschliches Handeln (bei Wort, Sakrament und Schlüssel) zum wirksamen kirchlichen Handeln wird, verhindert umgekehrt der Besitz staatlicher Gewalt, daß dieses Handeln (z. B. Gesetzgebung, Gefangennahme) als gewöhnliche Gewalttat (Nötigung, Bedrohung, Freiheitsberaubung) zu erachten sei. Das kommt auch in der Begriffsbestimmung Königs (S. 272) für den magistratus politicus zum Ausdruck: Menschen, denen von Gott Macht über die Untergebenen zukommt.

3. Aus der staatlichen Gewalt leitet Gerhard (XXIV., 319) die maiestas (Hoheit, Ehre, Würde, Majestät) ab. Sie bedeutet so viel, wie maior status. Gott teilt der Person von Landesherren eine geheime Hoheit mit, daß man erkenne, solche Personen seien aus dem Menschengeschlecht herausgehoben. Ebenso bezeichnet Calov (VIII., 602) die königliche Majestät als Orden und Stand (ordo et status) der öffentlichen Schöpfung. Die persönliche Majestät,

welche von einem Menschen auf den andern übertragen werden kann, hängt von der Staatsgewalt ab. Ihr steht gegenüber die Reichs- und Staatshoheit (maiestas rei publicae et imperii), welche mit dem Staate geboren wird und untergeht. Sie wird sachlich (realis) genannt, da sie dem Gegenstande selbst beständig anhaftet. So lange der Reichskörper besteht, dauert sie an, auch bei Verwesung oder Wechsel der Staatsführung (Gerhard, a. a. O., 320).

Maiestas ist ein Inbegriff von Rechten, zu denen Gerhard im Anschluß an Bodinus folgendes zählt: Gesetzgebung im allgemeinen und in Einzelfällen, Besitz der höchsten herrschaftlichen und richterlichen Gewalt ohne die Möglichkeit der Berufung an eine noch höhere Stelle, Einsetzung der Behörde, Erhebung von Tribut und Abgaben, Recht der Waffenführung im Krieg und Frieden. Eine erschöpfende Aufzählung ist damit nicht gegeben.

Wie dem Pfarramt ist auch dem Regieramt die Oeffentlichkeit eigentümlich. Auf den Ort oder die Zahl der handelnden Personen kommt es nicht an. Was eine Magistratsperson in Vollzug ihres Berufes verrichtet, tut sie nicht mit Wirkung für sich, sondern für die res publica. Die vom Pfarramt aufgezeigte Erscheinung des organischen Handelns erweist sich auch hier. Was diesen Vorgang im Einzelnen anlangt, so handelt wohl der untere magistratus (der auch Obrigkeit ist) als Organ des Landesherrn.[61]) Doch findet sich im orthodoxen Schrifttum nicht der Satz, daß der Landesherr etwa als Organ des Reiches handle. Zentralpunkt der orthodoxen (und anderen zeitgenössischen) Lehre vom Staat ist im höheren Grade der Princeps als die Res publica. Beide sind Träger von Majestät (S. 93 ff.). Aber die natürliche Personhaftigkeit der Staatsführung besitzt den Vorrang vor der Rechtspersönlichkeit des Staates. Der Ausspruch eines zeitgenössischen Fürsten „der Staat bin ich" mag den Ausgangspunkt für die Vergötzung des Hoheitsgedankens gebildet haben, aber losgelöst von entarteten Folgerungen entspricht er den orthodoxen Lehren über den magistratus und maiestas. Auf den Unterschied zwischen monarchischer und nichtmonarchischer Verfassung des Staates wird nicht eingegangen. Doch ist vieles, nicht zuletzt der Abschnitt über die Majestät, in erster Linie für monarchische Verhältnisse bestimmt.

III. Staat und Kirche.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Größen wird in der Orthodoxie nicht verkannt. Calov (VIII., 377) bezeichnet ihn als

61) Gerhard (XXIV., 527) gebraucht für die untere Behörde den Ausdruck mixti subditi. Diese seien durch Staatsgrundgesetz, Vertrag oder Gewohnheitsrecht in einen Teilbereich von Hoheit aufgenommen. Dieser ist gegen die höhere Obrigkeit hin begrenzt.

gewaltig. Wenn von ihnen aber im Zusammenhang mit dem Landesherrn gehandelt wird, dann tritt stärker als die sachlich begründete Trennung die persönlich begründete Einung hervor, welche in der Person des Landesherrn gegeben ist. Sie umhüllt beide und macht sie zu einem Ganzen. Es kommt nur noch darauf an, die rechte Abgrenzung zu finden.

1. Hiefür stellt Gerhard (XXIV., 343) zwei programmatische Sätze auf:

a) Christianus et pius magistratus non potest nec debet ab omni religionis et sacrorum cura simpliciter excludi.

b) Certi limites constituendi sunt, ne ecclesiastici ac politici ordinis munera confundantur sed utrique debitae partes relinquantur.

Im ersten Satz ist nicht die Rede von Hoheit, Staat und ähnlichen abstrakten Gegenständen, sondern vom Magistrat, der (siehe S. 85) als Person in Erscheinung tritt. So bildet es auch keineswegs einen Widerspruch in sich selbst, wenn von ihm behauptet (und für den kirchlichen Aufgabenkreis gefordert) wird, daß er fromm und christlich sei. Auch bei Calov (VIII., 601) findet sich für die Obrigkeit das Erfordernis von Frömmigkeit und Gläubigkeit. Denn eine Person kann als Träger von Seelenvermögen und Besitzer eines christlichen Gewissens angesprochen werden. Für das obrigkeitliche Kollegium gilt dieser Satz mit der Maßgabe, daß in der Darlegung an die Stelle des Kollegiums die Menge der Regierenden tritt.

Der erwähnte Christenmensch magistratus wird mit kirchlichen Aufgaben betraut. Das ist Gerhards Antwort auf die Frage, ob der weltlichen Obrigkeit die Sorge für Religion und heilige Dinge zustehe. Art und Umfang dieser Vorsorge wird nicht genau vermerkt. Zwei Markierungen werden angegeben, die sich aber bereits im Gebiet des Unzulässigen befinden. Die eine ist Ausschluß auch eines frommen und christlichen Landesherrn von jeglicher Besorgung der kirchlichen Dinge; die andere besteht in Beanspruchung aller kirchlichen Gewalt durch den Magistrat und deren Zählung unter die Regalien. Genauer ist folgende Grenzziehung: Der Landesherr darf in der Kirche keine selbstherrliche Gewalt beanspruchen (magistratus non debet sibi in ecclesia quandam potestatem autocratoricen arrogare). Die Gewalt der Obrigkeit ist selbstherrlich. Aber nicht überall, wo der Landesherr eine (irgendwie geartete) Zuständigkeit besitzt, steht ihm eine selbstherrliche Vollmacht zu. Auf dem kirchlichen Bereich, für dessen Benennung sich der Ausdruck „in ecclesia" gefunden hat, darf er keine vorgehende Gewalt in Anspruch nehmen. Ebensowenig ist das nach Gerhard (a. a. O.) zulässig hinsichtlich der Aufgaben des geistlichen Amtes (ea, quae sunt ministerii propria). Mit der eben

erwähnten Einschränkung wird auf die unter b) (siehe S. 95) genannte Trennung von geistlichem und Regieramt hingewiesen. Lehrstand und Wehrstand lassen sich nur dadurch auseinanderhalten, daß man ihre Aufgaben nicht zusammenwirft.

Zum Vergleich muß ein Blick auf das Reformationsjahrhundert geworfen werden. Melanchthon kennt den einheitlichen Begriff der Obrigkeit.[62]) Doch unterscheidet er je nach dem „Arbeitsbereich' weltliche und geistliche Obrigkeit als zwei getrennte Personen. Für die erstere nennt er weltliche Rechtssachen, weltliche Ordnungen der Gerichtsverfahren und die Bestrafung der Schuldigen, aber nichts von geistlichen Dingen. Der geistlichen Obrigkeit (Bischöfe) ist das Wort Gottes aufgetragen (a. a. O., 248). Die Bischöfe sind Diener, nicht Machtträger oder Herren der Behörde. Auch versagt in diesem Zusammenhang Melanchthon ihnen das Recht, Gesetze zu schaffen. Was nun kirchliche Gesetze anlangt, so fehlt zu ihrer Erlassung dem weltlichen Regiment die sachliche und dem geistlichen Regiment die förmliche Zuständigkeit. Die Loci weisen hier ein Vakuum auf, ob aus Versehen oder Absicht, mag dahingestellt bleiben. Eindeutig lehnt der Tractatus de potestate papae das Suchen und Gebrauchen von obrigkeitlicher Gewalt für alle Verkünder des göttlichen Wortes ab (Nr. 8) und verwehrt schließlich jedermann irgendeine Gewalt über die Kirche. (Es darf weder Peter, noch ander Diener des Worts ihnen zumessen einichen Gewalt oder Oberkeit über die Kirchen. Niemand soll die Kirche beschweren mit eigenen Satzungen . . .) — a. a. O., Nr. 11. Eine Gesetzgebung über die kirchlichen Dinge ist damit ausgeschlossen. Gottesfürchtige Leute sollen die Irrtümer fliehen, insbesondere Landesherren helfen und schauen, daß sie beseitigt und die Gewissen recht unterrichtet werden. Gleichsam als letztes Ziel des Staatsamtes der Könige wird die Förderung von Gottes Ehre genannt. Ein besonderes kirchliches Amt des magistratus, etwa ein kirchliches Regieramt wird damit nicht geschaffen.

2. Von der Person des magistratus rückt die Betrachtung auf dessen Amt weiter. Der Landesherr ist weltlicher Herrscher seines Reiches und Hüter beider Gesetzestafeln. Gerhard (XXIV., 343) beruft sich auf die alttestamentliche Volksführung. Das Gebot des Herrn an Josua (Jos. 1, 7) zum Einhalten jeglichen Gesetzes erstreckt der Verfasser nicht auf den Volksführer zu dessen eigener Erfüllung, sondern auch auf das Volk. Zur Pflicht des Landesherrn gehört die Obhut, daß kein Untertan zum Uebertreter

62) Loci communes, Ausgabe von Plitt-Kolde, 1900, S. 244.

werde,[63]) daher schließt Gerhard (a. a. O., 244): Wem die Aufsicht über das göttliche Gesetz anvertraut ist, dem gebührt auch die Sorge für Religion und heilige Dinge. Das eine, wie das andere trifft beim Landesherrn zu.

Das Wesen der Custodia wird erkannt als Verantwortung für sich und die andern. Letztere ist aber nur da möglich, wo der Verantwortliche Macht besitzt, auf die seiner Obhut Anvertrauten einzuwirken und deren Dasein auf irgendeine Weise zu regeln. Die persönliche Haltung muß durch die Macht, andere zu gleicher Haltung zu veranlassen, verstärkt werden. Das bedeutet im Falle des göttlichen Gesetzes, daß dessen Einhaltung nach Gerhard (a. a. O.) nicht nur die Privatperson des Landesherrn angeht. Custodia im Sinne von Wandeln in den göttlichen Geboten ist eine Angelegenheit des Einzelmenschen. Dagegen die Vorschrift von Deut. 17, 18 (Anhalten aller Bewohner zur Bewahrung des Gesetzes) sei als Vorbehalt den Landesherrn als solchen übergeben. Die Macht, welche sie für diese Aufgabe in Dienst zu stellen haben, ist die Regierungsgewalt. Die Vollmacht seines Amtes hat der Landesherr zur Obhut des göttlichen Gesetzes (custodia legis divinae) einzusetzen. Umgekehrt, wäre ein Magistratus ohne den Besitz von öffentlicher Gewalt denkbar, dann wäre es wohl möglich, daß auch auf ihn die Prädikate Pius und Christianus zutreffen, aber er käme als Hüter des göttlichen Gesetzes nicht in Betracht. Gerhard (XXIV., 344) bringt diese Erwägung in folgender rhetorischen Frage zum Ausdruck: quorsum alias peculiariter regibus haec custodia committeretur?

Damit erscheint neben der persönlichen Christlichkeit als Voraussetzung für die Pflege von Religion und heiligen Dingen noch ein sachliches Moment, nämlich die Staatsgewalt. An ihren Besitz ist die Möglichkeit und Ermächtigung zur kirchlichen Politik geknüpft. Je mehr das Persönliche zugunsten des sachlichen Erfordernisses in den Hintergrund tritt, desto mehr prägt sich das Bild des landesherrlichen Kirchenregimentes aus.

Das Gepräge der Cura religionis als eines staatshoheitlichen Aktes wird verstärkt, wenn man auf den Vorgang der Machtausübung blickt. Der Einsatz von öffentlicher Gewalt im Dienste der Beobachtung des göttlichen Gesetzes ist nach Gerhard (a. a. O.) nicht ein kirchliches Spezialgebiet, sondern ein gewöhnliches Regierungsgeschäft. In administratione officii sui (also nicht gelegentlich des Regierens, sondern in Ausübung und Vollzug der eigentlichen Staatsgeschäfte) legem divinam debent custodire.

3. Was den Inhalt des Gesetzes anlangt, so erörtert Gerhard

63) W. Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Leipzig 1933, I, S. 244.

(XXIV., 344) die Frage, ob die landesherrliche custodia nur auf die zweite Tafel sich beschränke. Der Verfasser verneint die Frage. Deut. 17, 18 spreche unbegrenzt und unbeschränkt (indefinite ac indeterminate) von den Worten des Gesetzes. Jos. 1, 7 werde allgemein jedes Gesetz genannt. Einen unverkennbaren Hinweis auf die ersten drei Gebote bilde die Erwähnung der Zeremonialgesetze, welche ein Anhang zur ersten Gesetzestafel seien. Daher könne die Obhut der ersten Tafel dem Landesherrn nicht verweigert werden. Hinsichtlich der zweiten Tafel wird seine Zuständigkeit als selbstverständlich vorausgesetzt.

Zusammenfassung: Tatsächlich weist das 17. Jahrhundert im Verhältnis zum Reformationszeitalter manche Neuerung in der Lehre vom magistratus auf. Nichts änderte sich an der Lehre über seine göttliche Einsetzung und Bevollmächtigung. Auch seine Verantwortung für das leibliche und geistliche Wohl der Untertanen wird, wie in der Orthodoxie, so auch in der Reformation vertreten. Gott will nicht Tyrannen zum Regiment haben, gibt ihnen auch nicht darum die Ehre, das ist Macht und Recht zu regieren, daß sie sich anbeten lassen, sondern denken, daß sie unter Gottes Gehorsam sind und vor allen Dingen sich ihres Amtes herzlich und treu annehmen, ihre Untertanen nicht allein zu nähren und leiblich zu versorgen, sondern allermeist zu Gottes Lob und Ehre aufzuziehen.

Ein kirchlicher Charakter wird aber dem magistratus hiebei nicht zugelegt. Die genannte Lehre findet sich im Zusammenhang mit dem vierten Gebot (Gr. Kat., 1. Hauptst., Nr. 167). Sie handelt nicht von der Kirche, auch nicht wesensmäßig vom weltlichen Regiment (was aus der Miterwähnung von Kindern und Gesind hervorgeht), sondern besagt, daß einer, der anderen zu befehlen hat, diesen gegenüber in ein besonderes Obhutsverhältnis gestellt ist, m. a. W. daß den Rechten des Vaterstandes auch bestimmte Standespflichten in leiblicher und seelischer Hinsicht entsprechen. Wenn wir uns nun den Regimentsfragen zuwenden, so gehört zum Menschenleben nicht allein Nahrung und Kleidung und andere Notdurft, sondern auch, daß wir unter den Leuten, mit welchen wir leben und umgehen in täglichem Handel und Wandel und allerlei Wesen, mit Ruhe und Friede hinkommen, Summa, alles, was beide häuslich und nachbarlich oder bürgerlich Wesen und Regiment belanget. Denn wo diese zwei gehindert werden, da ist auch des Lebens Notdurft gehindert. Die Stelle, durch welche Gott alle guten Dinge uns erhält, ist die weltliche Obrigkeit. Der Ort dieses Lehrsatzes findet sich im Rahmen der vierten Bitte (Gr. Kat., 3. Hauptst., Nr. 73). Von kirchlichen Aufgaben der Obrigkeit ist

keine Rede. Die Auslassung beruht nicht auf Versehen, sondern Absicht. Hätte Luther den Landesherrn seinem Wesen nach zur Reich-Gottes-Arbeit berufen erachtet, so hätte er von ihm in einer der vorausgehenden Bitten gehandelt. Mehr als eine wenig sagende Aufreihung untergeordneter Tätigkeiten gibt die katechetische Einreihung des magistratus über sein Wesen Bescheid: Weltliches Regiment als kirchliche oder mit kirchlichen Aufgaben betraute Einrichtung ist der Reformation fremd und erst der Orthodoxie geläufig. Wenn endlich das orthodoxe Schrifttum das zunehmende Eindringen des Landesherrn ins Kirchenregiment mit dem Hinweis auf alttestamentliche Vorbilder verständlich zu machen suchte (ohne es immer zu billigen), so ist dieses Vorgehen nicht frei von Biblizismus. Daß man nach dem Gesetz Moses die Stadt- und Landregimente bestellen solle, hat die Apologie (Art. XVI., Nr. 5) als Schwärmerei des Karlstadt verworfen. Ohne Parteigänger dieses zu werden, hat die Orthodoxie wiederholt die Stellung lutherischer Territorialherren an den Maßstäben des israelitischen Königtums gemessen.

§ 9. **Das Kirchenregiment.**

Der Begriff des Kirchenregimentes ist mehrdeutig. Regierungstätigkeit als solche kann scharf umrissen werden; aber nach den beim Regiment anzuwendenden Mitteln ergibt sich ein Unterschied. Gemäß Art. XIV. des Augsb. Bek. wird die Kirche durch Wort und Sakrament regiert. Danach steht das Kirchenregiment dem rechtmäßig berufenen öffentlichen Verwalter von Wort und Sakrament zu. Regierungsbereich ist der Pfarrbezirk. Dieses Kirchenregiment ist das irdische Zeichen von Christi Königsherrschaft. Im Rahmen eines irdischen Kirchenorganismus breitet der Herr sein Reich aus. Im Haus der Kirche regiert er die Gemeinde durch Wort und Sakrament. Christus ist Herr dieses Hauses, aber seine Ordnung und Verwaltung regelt Christus nicht. Er überläßt sie den Menschen. Diese haben den kirchlichen Organismus gebrauchsfähig zu halten, daß der Herr ungehindert in ihm seine Herrschaft ausüben könne. Die Art und Weise ist ihnen überlassen. Besonders gilt es das Ineinander und Nebeneinander von staatlich geordneter Volksgemeinde und kirchlich geordneter Gottesgemeinde zu erfassen.

1. Was die geschichtlichen Erwägungen anlangt, so stehen eine kirchliche (episkopalistische) und eine staatliche (territorialistische) Betrachtungsreihe nebeneinander. In ersterer Hinsicht liegt hier der Punkt, an welchem die Apologie (Art. XIV.) von alter Kirchen-

ordnung und canonica politia, politia ecclesiastica redet. Als ihre Inhaber erscheinen die (abendländischen) Bischöfe. Sie besitzen menschliche Autorität und demgemäß Anspruch auf Gehorsam. Aus der Kirchengeschichte aber entnahm Melanchthon, der Verfasser dieses Artikels, daß die Bischöfe nicht nur in der Vergangenheit ihr Amt mißbraucht hatten, sondern auch von künftigem Mißbrauch nicht abstehen wollten. Deswegen sieht die Kirche sich genötigt, den Bischöfen den Gehorsam aufzusagen. („Derhalben ist die Schuld unseres Gegenteils, daß den Bischöfen der Gehorsam entzogen werde, und sind wir vor Gott und allen frommen Leuten entschuldigt. Denn dieweil die Bischöfe die unsern nicht dulden wollen, sie verlassen denn diese Lehre, so wir bekannt haben und doch wir vor Gott schuldig sind, diese Lehre zu bekennen und zu erhalten, mußten wir die Bischöfe fahren lassen und Gott mehr gehorsam sein.")

An den genannten Voraussetzungen war für die Orthodoxie nichts geändert worden. Sie hatte sich mit den durch die Reformation bedingten Aenderungen lehrmäßig auseinanderzusetzen (Gerhard, XXII., 299 ff.).

Von kirchlichen Erwägungen geht auch die staatlich orientierte Betrachtung aus. In der Rechtslehre ist hier der Territorialist Böhmer zu nennen. Dieser (Ius. eccl. Prot .V., 10) unterscheidet vier kirchliche Systeme, nämlich aequale (ausgeglichen), episcopale (bischöflich), papale (päpstlich) und monarchicum (landesherrlich). Damit umschreibt der Verfasser Entstehung, Fortschritt, Verderbnis und gegenwärtigen Stand des Baues der Kirche. Der Vorzug des ersten Systems besteht für Böhmer darin, daß alle Teile der Kirche auf das Engste verbunden seien. Der Verfasser hat dabei die frühchristliche Zeit im Auge, die er durch Einrichtung des landesherrlichen Kirchenregimentes wieder hergestellt erachtet. Die Einheit der Kirche hat in einem gleichmäßigen Bunde bestanden. Wie es in Verbänden von Gleichgestellten Sitte ist, so sei es in der alten Kirche zugegangen. Bischöfe und Aelteste haben die kirchliche Leitung nur unter Beratung mit dem Volk ausgeübt. Bemerkenswert findet Böhmer (a. a. O., 11), daß die Bischöfe durch Mehrheitsbeschluß bestellt worden seien. Ueber die Zuständigkeit des Magistrats wird nichts gesagt; doch schließt der Verfasser aus den Grundsätzen, welche nach seiner Ansicht für die Bestellung der kirchlichen Diener galten, auf die kirchenrechtliche Position der weltlichen Obrigkeit überhaupt. In der Kirche der Apostel findet er größere Billigkeit vor; da hat es noch keine bemerkenswerte Unterscheidung zwischen Bischöfen und Priestern gegeben. Schließlich ging deren gesamte Wahl unter Karl d. Gr. auf die Landesherrn über (a. a. O., I., 276). Daß die Kirchenhoheit dem weltlichen

Regiment wieder verloren ging, schreibt der episkopalistisch eingestellte Seckendorff (S. 242) dem allmählichen Abbröckeln zu. Nicht erst seit der Reformation, sondern von langen Jahren her gebe man den Bischöfen oder Päpsten zu Rom Schuld, daß sie sich durch den Verfall der kaiserlichen Gewalt wohl damit dienen ließen, daß sie solcher Gestalt der Autorität und Gewalt eines allgemeinen Oberherrn (die zuweilen wohl zu scharf und ungleich gebraucht worden) sich befreit gesehen hätten. Es ist aber, wenn man von einer Wiedereinsetzung des Magistratus in die bischöflichen Rechte spricht, ein Unterschied zwischen Reichs- und Landesgewalt (s. S. 107). Die zu Kirchenhoheit gelangten evangelischen Fürsten des 16. und 17. Jahrhunderts können nicht vorbehaltlos als Wiedergutmacher der dem Reiche päpstlicherweise zugefügten Hoheitsverluste angesprochen werden, da ihr Machterwerb letztlich selbst auf Kosten des Kaisers fiel.

Die Richtigkeit von Böhmer's geschichtlicher Vorstellung ist hier weder nach der bejahenden, noch verneinenden Seite [64]) zu erörtern. Maßgebend ist, daß er darin die kirchenregimentliche Zuständigkeit des Landesherrn verankert sieht. Das Streben geht mehr nach Ausdehnung, als nach Einengung dieser Befugnis. Der Geistlichkeit und dem Volk verbleibt nach dieser Lehre ein Recht, die Bestellung zu verlangen (ius postulandi). Wenn ein Mißbrauch entsteht und dem Volk sein Recht genommen werden muß, ist dies nicht Aufgabe des Clerus, sondern des Fürsten (Böhmer, a. a. O.).

2. Für die Orthodoxie kam bei solchen geschichtlichen Erwägungen nur der Vergangenheitswert in Betracht. Die kirchenrechtliche Quelle, aus welcher das 17. Jahrhundert schöpfte, bildete der Passauer Vertrag von 1552, der Augsburger Religionsfriede von 1555 und der Westfälische Friede von 1648 (I. P. O. bzw. I. P. M.; doch kommt für die kirchlichen Angelegenheiten nur der Osnabrücker Friede in Betracht).

Wenn Brochmand (S. 538) noch 1664 und Baier (S. 1075) noch 1691 auf die erstgenannten aus dem 16. Jahrhundert stammenden Verträge Bezug nehmen, ist das begründet. Denn diese wurden durch Art. V., § 1 des I. P. O. in Kraft gehalten (Transactio ...

64) Daß die kanonische Wahl der Bischöfe einfacher königlicher Ernennung Platz gemacht hatte, ist schon aus merowingischer Zeit bekannt. Der Eintritt in den Klerus war dort von der Genehmigung des Königs bzw. des Grafen abhängig gemacht. Bei der Uebernahme des Bischofsamtes war der König maßgebend beteiligt. Neu war die Einrichtung des Staatskirchentums in seiner höchsten Vollendung, die dazu führte, daß Karl von Alkuin als dulcissimus David bezeichnet wurde. (H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, S. 161, 357 ff., 364.)

Passavii inita et secuta pax religionis in omnibus suis capitulis ... rata habeatur sancteque et inviolabiliter servetur). In der Rechtsprechung, wie auch sonst sollte diese Geltung statthaben.[65]) Das hier im Mittelpunkt stehende Ius reformandi wird durch Art. V., § 30 geregelt: „Was nun Grafen, Freiherrn, Edle, Lehensleute, Bürgerschaften, Stifte, Klöster, Kommenden, Gemeinschaften und Untertanen der unmittelbaren Reichsstände, es seien geistliche oder weltliche, anlangt, so steht besagten unmittelbaren Reichsständen mit dem Rechte der Gebietshoheit (cum iure territorii et superioritatis) nach der im ganzen Reich bisher gebräuchlichen Uebung auch das Recht zum Verbessern der Religionsausübung (ius reformandi exercitium religionis) zu. Den Untertanen solcher Stände wurde schon im Religionsfrieden die Vergünstigung des Auswanderns gewährt, wenn sie von der Religion des Landesherrn abweichen. Obendrein wurde zur Erhaltung größerer Eintracht unter den Ständen vorgesehen, daß keiner fremde Untertanen zu seiner Religion herüberziehen und aus diesem Grunde zwecks Verteidigung oder Protektion jenen aus irgend einem Grunde Schutz gewähren dürfe. So wurde beschlossen, daß dies auch ferner von beiden Religionsständen eingehalten und kein Stand in seinem Recht behindert werde (welches ihm selbst ratione territorii et superioritatis in negotio religionis competit)."

3. Das Ziel dieser Bestimmung (wie aller anderen hier einschlägigen) bildet die Abgrenzung evangelischer und katholischer Belange. Ihr Geltungsbereich erstreckt sich auf römisch-katholische, lutherische und reformierte Reichsstände in gleicher Weise. Den Landesherren wird die Befugnis eingeräumt, sich für das eine oder andere Bekenntnis zu entscheiden und diese Entscheidung auch für das Bekenntnis ihrer Landeskinder (abgesehen vom Wechsel von reformiert zu lutherisch und umgekehrt) verbindlich zu machen. Was davon betroffen wird, sind in erster Linie die inneren Angelegenheiten der Kirche, die gottesdienstliche Uebung, der äußere und (wenn die Heuchelei vermieden werden soll) innere Bekenntnisstand der Untertanen. (Hiebei wird von den unter dem Reservatum ecclesiasticum stehenden, also vom landesherrlichen Konfessionswechsel nicht betroffenen geistlichen Herrschaften abgesehen.) Die Vorschrift gilt nach dem Willen ihrer Urheber bei Vornahme der obrigkeitlichen Bekenntniswahl. Ist diese erfolgt, dann ist an sich ihre Gegenständlichkeit erloschen (solange, bis es dem Magistratus gefällt, einen neuen Konfessionswechsel ins Auge zu fassen), dann treten die innerkirchlichen Lehren und Bestimmungen des gewählten Bekenntnisses in Wirksamkeit. Das gilt auch für die Verfassung.

65) Realenzyklopädie, 3. Aufl., Art. Westf. Friede.

Die Kirche kennt für ihren Aufbau kein geistliches Recht. Wo ein solches für diesen Zweck behauptet wird, handelt es sich um zu Ius divinum gestempelte Menschensatzungen. Was die Verwendung von Ius humanum anlangt, so kommt es auf dessen Herkunft nicht an. Daher blieb es dem deutschen Luthertum unbenommen, die kirchlichen Bestimmungen des I. P. O., wie des Religionsfriedens innerkirchlich im Aufbau des Kultus anzuwenden. Damit werden, wie sich aus der Darstellung Baiers (S. 1075) ergibt, diese Bestimmungen in ihrer Zielsetzung umgewandt. Nach Baier stehen die äußeren Dinge der Kirche und das Lehramt nicht dem geistlichen Amt besonders zu, sondern durch dieses der ganzen Kirche oder jenen, welche die sog. bischöflichen Rechte der Kirche innehaben. In unseren Kirchen seien sie durch den Passauer Vertrag und Religionsfrieden auf die bürgerliche Obrigkeit übertragen worden. Die Feststellung Baiers stimmt mit der oben erwähnten religiösen Lage nur scheinbar überein. Denn es ist in den Friedensschlüssen höchstens mittelbar vom Recht des Landesherrn zum Anfertigen von Kirchenordnungen und Agenden die Rede. Umgekehrt sieht Baier es keineswegs für zulässig an, daß ein lutherischer Magistratus unter Berufung auf staatliches Kirchenrecht nicht nur persönlich von seinem Glauben abweiche, sondern auch sein Haus und Land zum Uebertritt zwinge. Besser erkennt Seckendorff (S. 247) die wahre Lage, nämlich die völlige Abhängigkeit des Landesglaubens vom Landesherrn. Viel mehr zurückhaltend meint er, es sei genug, wenn die Obrigkeiten in ihrem Amt und zustehendem Ius reformandi sich also mäßigen, daß sie die Glaubensdinge unbetastet und ungeändert lassen.

Was lutherisch ist, muß lutherisch bleiben, das ist stillschweigende Voraussetzung in Kirchenrecht und Dogmatik. Dabei begegnen uns zwei grundlegend verschiedene Auslegungsweisen des Friedensvertrages von 1648. Die eine erkennt rein juristisch in ihm ein zwischenkonfessionelles Werk, welches über den kirchlichen Bekenntnissen steht. Die andere, vom Luthertum geübte, Auslegung stellt das kirchliche Bekenntnis obenan und bemißt nach ihm die Auslegung des (staatsrechtlichen) Friedensvertrages. Bemerkenswert sind die einschlägigen, wenn auch mehr kasuistischen Ausführungen Böhmers (Ius eccl. Prot. III., 79) für den Fall der Bekenntnisverschiedenheit des Fürsten gegenüber den Untertanen, d. h. wenn ein römisch-katholischer Fürst in einem lutherischen Lande herrscht. Wenn die Untertanen der kirchlichen Jurisdiction katholischen Bischöfe nicht unterstehen, gebühre dem Landesherrn das Recht, öffentliche Fürbitte anzusetzen. Nur dürfe den Untertanen nichts auferlegt werden, was dem Augsburger Bekenntnis oder dem Gewissen widerstreite. Im gleichen Zusammenhang wirft Böhmer die Frage auf, ob ein römisch-katholischer Landesherr die

Lieder und Gebete, mit denen die (evang.) Untertanen um Bewahrung vor päpstlichen Zugriffen bitten, als Unrecht gegen sich, den Landesherrn, verbieten und eine Aenderung anstreben könne. Unter Berufung auf Link (Tractatus de iure episcopali, c. 15, n. 60) verneint Böhmer in strenger Rechtsauslegung die Möglichkeit eines solchen Verbotes. Andererseits erwägt der Verfasser (Ius eccl. Prot. III., 80), daß z. B. die Urfassung von „Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort" zu den Mitteldingen gehöre, ihr Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst daher vom Landesherrn geregelt werden könne. Die Staatsklugheit spreche für Beseitigung der anstößigen Form, besonders was den Türken anlangt, wenn Friede mit diesem herrsche.

Neben diesen Einzelfällen findet Böhmer (a. a. O.) sich auf Grund der Ueberordnung des lutherischen Bekenntnisses über die landesherrliche Ermächtigung aus Art. V., § 30 I. P. O. sogar zu gewissen Dauersicherungen der Kirche gegenüber dem andersgläubigen Landesherrn in der Gebetsfrage bereit. Der Verfasser denkt an die lutherischen Untertanen eines geistlichen Würdenträgers. Grundsätzlich könne der Landesherr Gebetfassungen vorschreiben, aber eine besondere Bestimmung der Gebete müsse der Kirche notwendig bleiben für den Fall, daß andersgläubige Bischöfe irgendeine Formel vorschreiben wollten, die völlig von der Confessio Augustana abirre. Im übrigen stellt Böhmer (a. a. O., 70) für katholische Herren eines evangelischen Landes den Grundsatz auf, daß das Ius reformandi sich lediglich mit der öffentlichen Religionsübung befasse und daß ein katholischer Fürst die persönliche Ausübung seines Glaubens einführen könne.

4. Trotz der Wandlungen, welche die kirchlichen Bestimmungen des Westfälischen Friedens im protestantischen Gebrauch hinsichtlich der Zielsetzung erfahren haben, sind doch seine äußeren Voraussetzungen erhalten geblieben. Kirchenherr ist der Landesherr, d. h., nur wer ein Landesgebiet besitzt und über dieses die Herrschergewalt ausübt, vermag Regent der darin befindlichen Kirche zu sein (Art. V., § 30 I. P. O. — siehe S. 102). Ausgeschlossen sind also reichsmittelbare Standesherren (Böhmer, a. a. O., 51 u. 54), ferner Patrone, denn sie besitzen zwar Privateigentum, aber keine Gebietshoheit (Böhmer, a. a. O., 69; Calov, VIII., 299). Frei von kirchlichen Erwägungen wird hier die Kirchenhoheit zum Derivat der Landeshoheit erklärt. Der Territorialismus erreicht einen Höhepunkt. Gegenüber geschichtlichen Erwägungen und der Frage, wie sich der neue weltliche Kirchenherr zum früheren bischöflichen verhalte, muß Böhmer (a. a. O., 68) die Frage, ob der Fürst bischöflich (ut episcopus) handle und dann seine Maßnahme unter die Iura

ordinis oder iurisdictionis rechne, als unsachgemäß (incongruum) bezeichnen (in Abgrenzung gegen Iurisprudentia cons., Buch I, def. 2 eines von ihm nicht näher bezeichneten Carpzov). Solche Unterscheidung könne unseren weltlichen Fürsten bei der Ausübung der Iura circa sacra nicht untergelegt werden. In diese Betrachtungsreihe gehört auch der Satz, daß die Protestanten den Landesherrn an Bischofsstelle setzen (Böhmer, a. a. O., S. 700).

5. Es berührt seltsam, daß neben diesem verengenden Usus protestanticus des Westfälischen Friedens, ja zum Teil bei den nämlichen Schriftstellern, eine entgegengesetzte Auslegung sich findet, die über Gebühr den Gesetzesrahmen sprengt. Wie die Aufklärung aus Bibelworten allgemeine Vernunftwahrheiten ableitete, welche zu gewissem Grade in jeder Religion zu finden seien, so schöpfte diese Auslegung aus dem Satz, daß der Vertragspartner des I. P. O. für sein Land zwischen katholischem und evangelischem Bekenntnis wählen könne, ein allgemeines Religionsrecht, daß ein beliebiger Herrscher für eine beliebige Religion zu sorgen habe. Wie für den Aufklärer die Bibel entbehrlich wurde, konnte für solche Religionsregelung des Osnabrücker Friedens entraten werden. So erstreckt sich nach Baier (S. 1082) Macht und Amt der Obrigkeit auf alles in Eigenzuständigkeit, es seien bürgerliche oder geistliche Dinge. Unter letzteren versteht er Gottesdienst und ewiges Heil der Seelen. Und nun das entscheidende Vorbringen: Daß die heiligen Dinge zur Sorge der Obrigkeit gehören, wäre auch schon den Heiden bekannt (a. a. O., S. 1083). Aristoteles habe gelehrt, daß die Religion Hauptgebiet dessen sei, worin das Staatswohl beruhe, und deshalb besonders den Regierenden anvertraut werden müsse. Auch fügt er hinzu, daß im Alten Bund die Behütung des ganzen Gesetzes (utraque tabula) der Obrigkeit anvertraut gewesen sei. Natürlich denkt Baier an keinen Rückfall, weder ins Heidentum, noch zur Synagoge, bezeichnet er doch kurz zuvor (S. 1079) den Magistratus politicus als den andern Stand in der Kirche. Für die Praxis zieht Böhmer (Ius, par., S. 43) die Folgerung, daß auch heidnische Fürsten das Ius circa sacra besitzen. Es wird aber nicht deutlich, ob der Verfasser damit den betreffenden heidnischen Glauben oder eine im Gebiet des Heiden befindliche christliche Kirche meint.

Dann erscheint auch eine Christenverfolgung nicht als grundsätzlich antireligiöser Akt; denn sie ergeht zum Schutz eines (nichtchristlichen) Bekenntnisses. Nach Seckendorff (S. 247) merkten in der alten Kirche die Christen samt ihren Bischöfen zur Genüge, daß das Christentum zum Schutz der Abgötterei verfolgt wurde, sagten aber nicht, daß die Obrigkeit nichts mit Religionssachen

zu tun hätte, sondern beklagten nur, daß sie mit dem falschen Wahn der heidnischen Religion eingenommen wären. Der besondere Mangel, unter welchem die alte Kirche litt, muß nach solcher Anschauung der gewesen sein, daß die Kirche noch ihres legitimen Oberherrn entbehrte (vgl. Calov, VIII., 601: Sublata regia cura nulla est ecclesiae Deo probata ephoria). In der Tat ist für Seckendorff die altrömische Christenverfolgung schlecht angewendete Macht in Religionssachen. Nachdem die Kaiser christlich geworden, wäre es ganz widersinnig und göttlichem Worte, auch allem Rechte der Natur zuwider gewesen, wenn man diesen christlichen Kaisern ihre gebührliche und nun wohl angewendete Macht in Religionssachen hätte bestreiten wollen. Diesem allen nach, d. h. aus Gottes Wort, Vernunft und Naturrecht, hält der Verfasser die Zuständigkeit des Landesherrn zur Kirchenhoheit für erwiesen. Daraus leitet Seckendorff die Rechte und vor allem den großen Bereich von Pflichten und Aufgaben des landesherrlichen Kirchenregierers ab, wovon bereits gesprochen wurde (S. 107 ff.).

6. Folgerichtig muß der Abschnitt der Kirchengeschichte (wie der Religionsgeschichte im allgemeinen), der durch bischöfliche Kirchenleitung gekennzeichnet ist, nur als eine Zwischenbegebenheit des Mißbrauches erscheinen, welche mit der Reformation, wenigstens in einem Teil der gesamten Kirche, ihr Ende erreichte. Diese Anschauung findet sich überall dort, wo die landesherrliche Machtergreifung in der Kirche als eine Wiedereinsetzung geschildert wird. Das ist bei Seckendorff (S. 248) der Fall. Er spricht von den protestierenden Fürsten, welche die äußeren bischöflichen Rechte (iura episcopalia externa) wieder an sich gebracht haben. Nach Böhmer (Ius eccl. Prot. V., 13) bedeutet der Machterwerb der Bischöfe im Mittelalter nicht einen Hoheitsverlust der Fürsten, sondern bloß ein Ruhen ihrer Rechte. Daher betrachtet der Verfasser die verfassungsrechtlichen Folgen der Reformation als Wiederherstellung (resuscitato supremo principum iure circa sacra). Der gleiche Grundsatz gilt für Böhmer (Ius par., S. 318) auch in der Güterverwaltung. Die evangelischen Fürsten haben bei der Reformation deren Oberaufsicht (quam suprema potestas in re publica eis circa bona ecclesiastica defert) erneuert und eigenrechtlich ausgeübt. Im kirchlichen Leben entstand nach dieser Lehre (wenigstens wenn man die deutschen Verhältnisse betrachtet) durch den Ausfall der Bischöfe keine Lücke, so daß die weltliche Obrigkeit (wie Luther es tatsächlich wollte) nur als Notbischof tätig geworden wäre. Nach der Anschauung des 17. Jahrhunderts trat der Magistratus nicht treuhänderisch in ein verwaistes Amt, sondern nahm wieder in Besitz, was ihm infolge der Umstände verloren gegangen

war. Für die staatskirchliche Praxis besteht hier kein Unterschied zwischen episkopalistischer und territorialistischer Lehre. Dem Landesherrn schreibt man nach Seckendorff (S. 564) das Bischofsrecht (ius episcopale) zu, nachdem durch Reichsabschied und sonderlich 1555 mit Aufhebung der bischöflichen Gewalt und Jurisdiktion über die Protestanten solcher Grundsatz festgestellt und zur Verhütung der Unordnung die Aufsicht und Macht den hohen Obrigkeiten überlassen worden. Der Ausdruck Ius episcopale bedeutet dann auch nicht einen bischöflichen Charakter des Landesherrn, sondern höchstens einen Hinweis auf den Anmaßer, dem man den Raub wieder abgenommen hat.

Die Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit zur Kirchenführung war für die Orthodoxie erwiesen. Die Frage, welche von den vielen Obrigkeiten im einzelnen hiefür in Betracht komme, erachtet Böhmer (Ius. eccl. Prot. I., 51) unter Hinweis auf die Friedensschlüsse zugunsten der reichsunmittelbaren Gebietsherrn für entschieden. Die oberste Reichsgewalt schließt er von der Kirchenhoheit aus. Der Kaiser allein könne Glaubenssachen nicht entscheiden. Wenn der Verfasser dabei auf das Interim von 1548 hinweist, so bedeutet das die Belegung mit einem abschreckenden Beispiel. Auch die Reichstagsmehrheit wird vom Verfasser ausgeschlossen. Erforderlich sei freundliche Vermittlung (amicabilis transactio); diese erwartet er offenbar vom Fürsten (über den Schutz der Landesherrn gegen kirchliche Uebergriffe des Kaisers siehe Consilia III., 94). Daß erst im 15. Jahrhundert das Papsttum zur Schwächung der Reichsgewalt durch den Abschluß von Länderkonkordaten die Reichsstände zu selbständiger Kirchenpolitik gekräftigt hat und daß das Reich diese Einzelaktionen im Wiener Konkordat von 1448 [66]) anerkennen mußte, erwähnt Böhmer nicht.[67]) Das Wesen der Kirchenhoheit findet hiebei seinen Ursprung mehr im Staat als in der Persönlichkeit des Landesherrn. Zu dem bisher Gesagten bringt Böhmer (Ius par., S. 72) noch einen Beweisgrund. Die Kirche bilde eine äußere menschliche Gemeinschaft, welche unter öffentlicher Gewichtigkeit im Staat eingerichtet sei. Daraus entspringe das Recht des Landesherrn, seine Hoheit über jene (in illam) auszuüben. Die Sorge und Aufsicht des Fürsten ergibt sich aus ihrem Ziel; das ist das Seelenheil.

7. Wie schon erwähnt, liegt im Ius episcopale keine bischöfliche Würde des Landesherrn enthalten. Böhmer (Ius par., S. 30) bekräftigt das durch ein Zitat von Ziegler (De Iure maiestatis I., C. 13, § 14): Die äußere kirchliche Gewalt komme dem Fürsten

66) Mirbt, a. a. O., S. 240.
67) W. Elert, Morphologie I., 330.

nicht als priesterliche (sacerdotalis) und päpstliche (pontificalis) zu, sondern sie müsse herrscherlich (imperatoria) sein, welche die Priester regiert, daß sie ihre Pflichten tun, und welche die äußere Ordnung in der Kirche schützt. Ausgerüstet mit der Macht dieses Ius circa sacra steht nach Böhmer (a. a. O.) dem Landesherrn eine allgemeine Kirchenaufsicht (generalis inspectio in ecclesiam) zu. Die reine Weltlichkeit kommt darin zum Ausdruck, daß insoweit kein Unterschied zwischen der Kirche und den übrigen Verbänden (reliqua collegia) des Landes besteht. Was das Ziel anlangt, so gilt: finis iuris circa sacra ex fine rei publicae dirigendum est (Böhmer, Ius. par., S. 34). Als Hoheitsbereich gelten die Außendinge der Kirche. Deutlicher als dieser unbestimmte Begriff lautet ein Zitat (a. a. O.) von Hugo Grotius (De iure circa sacra, c. 3): Die höchste Regierungsgewalt erstrecke sich auf alles, was durch göttliches Recht nicht bestimmt ist. Dem Staatsrecht wohnt das Streben nach Totalität inne. Was es unter sich begreift, gehört zur Res publica. Wenn nun Böhmer das Gebiet des göttlichen Rechtes davon ausnimmt, rechnet er die Kirche nicht zum Staate (ecclesia non pars rei publicae, sed solum in re publica ad modum ceterarum universitatum). Andererseits wird die Regierungstätigkeit, in der Kirche sowohl, wie im Staate, als rein weltliche Angelegenheit erachtet.

8. Hollatz (S. 31) schickt hiezu eine Zuständigkeitserwägung voraus. Wenn aus göttlichem Rechte einer bestimmten Stelle die Leitung des Kirchenregimentes gebührte, wäre ohne Verletzung des göttlichen Rechtes die Bestellung eines anderen Kirchenregimentes nicht möglich. Hiezu würde genügen, daß der Herr einen der Jünger mit besonderer Amtsvollmacht ausgestattet hätte, um diesen (und seine von ihm eingesetzten Nachfolger) als zur Herrschaft über die Kirche bestimmt erscheinen zu lassen. Besonders die geistliche Vollmacht des Petrus steht zur Erörterung. Hollatz (a. a. O.) verneint den auf Petrus zurückgeführten Anspruch Roms. Christus habe den Vorrang in Gewalt und Rechtsprechung (primatus potestatis ac iurisdictionis) nie dem Petrus übertragen. Damit entfallen auch die Voraussetzungen für ein ausschließliches Regierungsamt dieses Apostels (oder seiner Nachfolger). Somit sind die fraglichen Gewalten, wie schon ausgeführt, bei der Kirche als solcher zu finden, die sich aus den drei Ständen zusammensetzt und jedem ordo einen bestimmten Teil von Macht zuschreibt. In diesem Zusammenhang findet sich bei Hollatz (S. 86) der Ausdruck ecclesiastica exteriora, sive externa dispositio de rebus sacris. Der (christliche) Magistratus erscheint als Glied der Kirche, aber seine über diese ausgeübte Regierung bildet einen weltlichen Akt, wie jede andere obrigkeitliche Maßnahme auch. Nicht wird nach be-

stimmten Einzelhandlungen gefragt; denn die Zuständigkeit des Magistratus erstreckt sich (abgesehen von der Verwaltung der Gnadenmittel) — Brochmand, S. 437 — auf alles. Bemerkenswert ist vielmehr die Art und Weise, auf welche der Landesherr die kirchlichen Angelegenheiten verrichtet. Kirchenregiment bedeutet freie menschliche Disposition. Im Gegensatz zur kirchlichen Gewalt des Geistlichen mit ihrer bis ins Einzelne gehenden Regelung durch den Herrn der Kirche bildet das Kirchenregiment eine freie Tätigkeit (unberührt bleibt natürlich die geschöpfliche Bindung des Regierenden an Gott). Bei dem Anordnen im kirchlichen Raum hängt die weltliche Obrigkeit von keinem menschlichen Einwand oder Widerspruch ab. Ihn bindet keine besondere Rechtsregel, weder ein Ius divinum, noch eine sich über ihm befindende Menschensatzung. Mit eigenständiger Gewalt regiert der Fürst die Kirche (Brochmand, S. 546). Er besitzt ein vorwiegendes kirchliches Recht (ius praecipuum in ecclesiam), welches Böhmer (Ius par., S. 22) aus dem Ius circa sacra ableitet.

Wenn den Landesherrn etwas bindet, so ist es nur das gemeine Interesse der Kirche. Denn sein Wille ist nicht auf Zerstörung, sondern Erbauung gerichtet. Für solche Regierungstätigkeit gebraucht Hollatz (S. 86) den Ausdruck gubernatio externa. Unberührt davon bleibt die sorgfältige Beachtung und Uebung dessen (auch seitens der Obrigkeit), was alle Menschen, die selig werden wollen, glauben und tun müssen (Hollatz, S. 123). Ein Wettbewerb mit dem Pfarramt ist dabei nicht gegeben. Denn das genannte Glauben und Tun bildet bei Erwähnung des Kirchenregimentes nicht das Zentralanliegen. Jenes ist geistgewirkt und geistgekräftigt, daher der menschlichen Autorität entzogen. Hier ist die Rede von Leitung der Kirche als des Ortes, an welchem der Heilige Geist Glauben schenkt und glaubensvoll gehandelt wird. Den Unterschied, der hier vorliegt, bringt Calov (VIII., 340) deutlicher: In der Predigt des Wortes, die dem Amt anvertraut ist, haben Obrigkeit oder Volk, was die Lehre anlangt, nichts vorzuschreiben; auch nicht in den Sakramenten, was deren substantialia anlangt. Aber in der äußeren Ordnung von Predigt und Sakrament können sie Anordnungen treffen. Die Art (modus) des Predigens und Sakramente Reichens kann die Obrigkeit vorschreiben (a. a. O., 341).

9. Ueber diesen Punkt besteht nur zum Schein Einheitlichkeit. Böhmer (Ius eccl. Prot. III., 65) sieht die liturgische Frage als hier vorliegend an. Liturgien seien Dinge der äußeren Ordnung (propter ordinem in ecclesia et sic mere arbitrariae). Der Fürst verletzt die kirchliche Freiheit nicht, wenn er über die Gottesdienstordnung aus billigem Anlaß verfügt. Anschaulicher als alle fast gleichlautenden

Lehrsätze wirkt die Stellungnahme zu einem kirchlichen Geschehen. Ein solches bietet sich in der kursächsischen Exorzismusfrage. Böhmer (a. a. O., 844) mißbilligt die bei Abschaffung des Exorzismus entstandenen Unruhen und betrachtet als einen ihrer Gründe eine gewisse vorgefaßte Meinung über kirchliche Unabhängigkeit (independentia in rebus ad ecclesiam et sacra pertinentibus ab imperio civili). Vertreten werde sie von den Parteigängern der Ecclesia Romana öffentlich und vielen der unsern heimlich. Bezüglich der Herkunft solcher Anschauung bezeichnet er die Widersprechenden als innutriti perversis principiis. In Calov, welcher dem Landesherrn die Regelung der geistlichen Amtshandlung zuerkennt (siehe oben), kann der Verfasser keinen Anhänger der landesherrlichen Taufregelung finden. Im Gegenteil wirft Böhmer ihm vor, daß Calov die Anhänger der kirchlich-autonomen Kultregelung mit geistigen Waffen heimlich ausgerüstet habe. Der Unterschied in der Auslegung läßt die ungefähr gleichlautenden Feststellungen Böhmers und Calovs als verschieden erscheinen. Deutlich kommt auch hier Böhmers Bestreben, die Stellung des Magistratus in der Kirche zu verstärken, zum Ausdruck. Die Erwägung, daß es auch anders sein könne, wird von ihm zurückgewiesen. Jede Mitwirkung der Geistlichen beim äußeren Aufbau der Kirche verletzt nach seiner Ansicht das landesherrliche Ius circa sacra. Was einst die Protestanten nach der Lehre Christi nicht den Bischöfen einräumten, vermag nach Böhmer (Ius eccl. Prot. III., 964) um desto weniger ein Amt des Kirchendienstes zu beanspruchen, welchem heutzutage nicht einmal mehr die Rechte der alten Priesterschaft (antiquum presbyterium) zustehen.

Hinter den von geistlicher Seite gegen den princeps erhobenen Vorwürfen verberge sich oft Herrschsucht (clandestinus cleri dominatus, Böhmer, Ius par., S. 27). Wollte bei Ausübung des Ius circa sacra der Landesherr alles nach Vorschrift (gemeint ist lediglich Mitwirkung) gläubiger Amtsträger machen, so wäre er der Büttel fremder Gewaltherrschaft (carnifex alienae tyrannidis, a. a. O., S. 31). Denn diese können in fleischlichem Eifer und aus vorgefaßter Meinung irren und auch darin mit größter Hartnäckigkeit verharren. Hiebei verweist der Verfasser erneut auf den Exorzismus (siehen oben). Als Schreckgespenst schwebt ihm Klerikalismus und Rückfall in eine romähnliche Hörigkeit vor.

10. Aus solcher Haltung heraus werden den mit der Visitation betrauten Instanzen keine großen Machtbefugnisse zugeschrieben. Diese sind der Superintendent und das Konsistorium. Die Einrichtung von beiden erwies sich durch den Fortfall der Bischöfe als notwendig. Das Eintreten in die von diesen verlassene Stel-

lung spricht für den kirchlichen Charakter und eine hohe Macht dieser Amtsträger. Wenn man aber bedenkt, daß als Erbe der selbstherrlichen Gewalt des Episkopates der Landesherr erscheint, und daß dieser der Urheber der Superintendenten und Konsistorien ist (Seckendorff, S. 558), so tritt unverkennbar der staatliche Charakter der genannten Behörden hervor. Ihre Vollmacht bestimmt der Landesherr. Dann erscheint auch der Hinweis auf die bischöflichen Amtsvorgänger nicht als Beweismittel gegen, sondern für die landesherrliche Zuständigkeit. Weil Superintendenten und Inspectoren gewissermaßen den Bischöfen gleichgestellt wurden, steht für Böhmer (Ius eccl. Prot. I., 277) fest, daß deren Amt einzig von der Bestellung durch protestantische Fürsten abhängt und so sehr in deren Belieben gestellt ist, daß sie entscheiden können, welchem Hirten sie das Amt übertragen wollen.

Aus der Tatsache, daß es in einem Land mehrere örtlich verteilte Superintendenten, aber nur ein Konsistorium als Landeszentralbehörde gibt, darf nur auf eine verhältnismäßig größere Amtsgewalt des letzteren geschlossen werden. Wollte das Konsistorium (entsprechend der gleichnamigen reformierten Einrichtung) sich auf sein ureigenes Anliegen, das Kirchenregiment, besinnen, würde Böhmer (Ius eccl. Prot. III., 964) beschwörend widersprechen. Kein lauteres evangelisches Konsistorium werde sich jemals erkühnen, ein geistliches Regiment (imperium sacrum) in der Kirche anzurichten und aus ihr, welche in und unter dem Staat nach den göttlichen und natürlichen Grundsätzen sich befindet, eine besondere Res publica zu machen, in welcher dem Konsistorium eine Mitherrschaft (coimperium) zustände. Bei solcher Erwägung wird irrtümlich vorausgesetzt, daß der Begriff des Regimentes allemal ein und derselbe sein müsse, daß also kein Unterschied zwischen der Regierung eines Staates und derjenigen einer Kirche bestehe. Je mehr die Kirche als Bestandteil der staatlichen Regierung erscheint, desto weniger besteht Bedarf nach einer aus dem übrigen öffentlichen Leben herausgelösten Sonderbehörde. Die allgemeinen Gründe der Stetigkeit in der Rechtsbildung sprechen für die Verwendung rechtskundiger Personen im Konsistorium. Was nun die Besonderheiten des kirchlichen Lebens anlangt, so wird dem Landesherrn in der Regel außer der juristischen auch die theologische Vorbildung fehlen. Der Regent soll sich aber nicht daran stoßen, daß er die Religionssachen nicht verstünde und also besser täte, er ließe solche ohne einiges Einsehen in den Außendingen diejenigen verrichten, die darauf studiert hätten (Seckendorff, S. 250). Denn man fordert von ihm nicht das Amt der Kirchendiener, noch die höchste Wissenschaft in Religionssachen, sondern daß er die allbereite, genugsam ausgeführte, bekannte und in öffentlicher

Uebung enthaltene Christenlehre in ihren Hauptstücken wissen und befördern soll. Gleichwohl erscheint Seckendorff (a. a. O.), indem er das Bestehen von Konsistorien erwähnt, eine kirchliche Verwaltung ohne theologischen Rat nicht angängig. Deutlich bringt das Baier (S. 1090) zum Ausdruck: In den heiligen Dingen, welche der Staatsmacht unterliegen, muß die Obrigkeit von den Ratschlägen unverfälschter Lehrer und Hirten der Kirche Gebrauch machen. Die Dinge, welche das geistliche Amt angehen, werden von Baier ausgenommen. Somit ist das Konsistorium ein Beratungsorgan. Doch ist damit seine Tätigkeit nicht erschöpft. Insoweit der Staatsmacht unterliegen, muß die Obrigkeit von den Ratwirkt er durch das Konsistorium. Näheres gehört in die Lehre von der Kirchenzucht (siehe S. 119).

Wenn man bedenkt, welch hohe Erwartungen Luther an die Tätigkeit der Superintendenten und Konsistorien geknüpft hat, so erscheint es auffällig, daß die Orthodoxie nur wenig über diese Einrichtungen zu sagen weiß. Wenn man aber den geschichtlichen Ablauf in Erwägung zieht, welcher die den genannten Aufsichtsorganen zugedachte Gewalt mehr und mehr auf den Landesherrn übergehen ließ, so erscheint die Macht jener in der Hoheit des Fürsten verankert, schließlich als aus dieser abgeleitet. Alle kirchlichen Verrichtungen, die nicht göttlichen Rechtes sind, werden dem Landesherrn zugeschrieben. Wie der Superintendent besitzt auch das Konsistorium seinen Ursprung im Willen des Magistratus. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Böhmer (Ius eccl. Prot. III., 69) daraus schließt, daß diesem die Bestimmung der konsistorialen Zuständigkeit obliege. Der Verfasser beruft sich hierzu auf Textor (De iure episcopali in territoriis statuum protestantium, thes. 86), wonach dem Konsistorium so viel Recht zusteht, als ihm vom Fürsten eingeräumt ist.

§ 10. **Die Kirchenzucht.**

I. Allgemeine Lehren.

1. Lehre und Leben der Kirche sind der dauernden Gefahr der Verunreinigung preisgegeben. Die Sünde und Verblendung setzen sich in der Kirche fest. So gehört zu den wichtigsten kirchlichen Handlungen die fortwährende Reinigung. Dabei kann nicht gegen die Bosheit oder den Irrtum in losgelöster Form vorgegangen werden. Das verkehrte Wesen nistet sich bei den Gliedern der Kirche ein und muß durch Vorgehen gegen diese bekämpft werden. Das wird auch nicht von Quensted (S. 445) geleugnet, wenn er

meint, daß nicht Menschen, sondern Irrtümer zu töten seien. Er lehnt — und das ist durchgängig lutherische Lehre — auf diesem Gebiet den Gebrauch des Schwertes ab und will die Verkehrtheit mit Ausschluß von der Gemeinschaft des Zusammenlebens, der Kirche und der Volksgemeinschaft (S. 444) abwehren.

Nun wäre es sehr einfach, wenn Lehrverfehlungen den sittlichen Verfehlungen gleichgesetzt werden könnten. Es gäbe dann keinen Unterschied, ob sich die Reinigung gegen einen Bekenntnisgenossen wegen seines Ehebruches oder gegen einen sittenreinen Heiden wegen dessen Heidentums richten solle. Weiter dürfte dann auch nicht geschieden werden, ob es sich um einen bekenntnisgleichen Pfarrer handelt, der in der Lehre über die heilige Taufe vom Bekenntnis abweicht, oder um einen andersgläubigen Christen, dessen Lehre die Kindertaufe völlig verwirft. Es fragt sich, wo verläuft die Grenze, außer welcher die Kirchenzucht überhaupt keinen Platz mehr hat.

2. Kirchliche Reinigung kann mit Autorität nicht an einer fremden Kirche vorgenommen werden (Brocsmand, S. 376). Nur dort, wo Bande kirchlicher Gemeinschaft vorhanden sind, kann Kirchenzucht stattfinden. Das ist nicht möglich gegenüber Gliedern anderer Kirchen. Die Betrachtung der Orthodoxie erstreckt sich lediglich auf die Verstöße gegen die lutherische Lehre und die sittlichen Verstöße der Angehörigen lutherischer Kirchen. In diesem Sinne sagt Brochmand (S. 377): Geltungsbereich der Kirchenzucht sind die Bekenntnisgenossen. Als biblischer Beleg dient ihm (und den andern Schriftstellern) 1. Kor. 5, 13 (die draußen richtet Gott). Das Drinnen und Draußen ist leicht zu scheiden, aber das Gebiet der Grenzfälle gibt zu großen Erörterungen Anlaß. Mit ihnen befaßt sich Gerhard (XXII., 295 ff.). Er untersucht zunächst die Lage der Nichtgetauften. Sie sind nicht von vorneherein von der Kirche auszuschließen. Wer Glied am Leibe Christi oder Gottes Kind sei, wer Vergebung der Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfangen habe (z. B. Katechumenen), nichtgetaufte Christenkinder (infantes non baptizati in ecclesia nati qui precibus parentum et ecclesiae Christi offeruntur), der Schächer am Kreuz, welchem Christus das Paradies verheißt, oder Märtyrer, welche vor Empfang der Taufe getötet wurden, alle diese gehören nach Ansicht des Verfassers zur Kirche. Es sind wohl keine Fälle darunter, die für die Kirchenzucht in Betracht kämen.

Schwieriger ist die Ketzerfrage. Haeretici secundum quid et certo respectu adhuc sunt in ecclesia (Gerhardt, a. a. O., S. 299). Zu unterscheiden ist zwischen verborgenen (qui occulte haeresin fovent) und offenen Ketzern (qui sunt manifesti haeretici). Letztere

vertreten Lehren gegen den Glaubensgrund. Einige trennen sich selbst von der Kirche, andere werden durch rechtmäßiges Erkenntnis der Kirche von ihr durch Ausschließung getrennt. Nach Augustin können Haeretiker auch nach der Trennung von der Kirche sakramental (propter sacramentorum administrationem) zur Kirche gehören.

Den Begriff der Schismatiker faßt Gerhard (a. a. O., 300) sehr eng. Wer nach eingehender Prüfung doch darunter fällt, gehört nicht zur Kirche.

Bezüglich der Gebannten unterscheidet Gerhard (a. a. O.) zwischen gerechter und ungerechtfertigter Ausschließung. Letztere schließe zwar aus der Ecclesia particularis aus, lasse jedoch die Zugehörigkeit zu der allgemeinen Kirche unberührt.

3. Die drei letztgenannten Gruppen stellen keine kirchlichen Unterabteilungen dar, sondern enthalten Verdikte, welche bereits auf kirchendisziplinäre Entscheidung zurückzuführen sind. Das gilt besonders von den Exkommunizierten. Aber auch die Frage, ob Ketzer und Sektierer unter die Kirchenzucht fallen, hat nur dann ihre Berechtigung, wenn man bedenkt, daß eine Entscheidung kirchendisziplinärer Art stillschweigend in der Form der Fragestellung vorweg genommen ist; denn „Haeretiker" ist einer nicht von sich aus, sondern nur kraft kirchlichen Erkenntnisses. Die Richtigkeit dieses Satzes erweist sich dann, wenn die fragliche Entscheidung „richtig", d. h. von echter Kirche über unverkannte Ketzerei erlassen ist. Sie erweist sich aber auch dann (und zwar besonders eindringlich), wenn solche Entscheidung falsch ist, d. h. zu Unrecht von einer kirchliche Autorität beanspruchenden Stelle in der Welt gegen die Kirche erlassen wird. Die Verurteiler sind (zumindest in diesem Fall) nicht Kirche, sondern bestenfalls Synagoge (gefallene Kirche). Es fehlt daher an einer kirchlichen Entscheidung. Die kirchliche Zuständigkeit ist nie als gesicherter Besitz vorhanden, sondern muß fortwährend durch rechte Lehre (hier rechte Lehrurteilung) bewiesen werden. Die Kirche war vor dem Verdikt Gottesgemeinde und wird durch dieses in ihrem kirchlichen Charakter nicht beeinträchtigt. Vielmehr wird die Partikularkirche, welche gegen die allgemeine Kirche entscheidet, in ihrer Unfehlbarkeit (sofern sie solche besaß) beeinträchtigt. Die Kirchenzugehörigkeit der zu Unrecht Gebannten bleibt unberührt. Sie hören nicht auf, Glieder der Gottesgemeinde zu sein (Gerhard, a. a. O., 300).

Die Abgrenzung derer, gegen welche mit Kirchenzucht vorgegangen werden kann, von denen, welche davon wegen Kirchenfremdheit ausgenommen sind, ist deswegen möglich und nötig, weil

Kirchengemeinschaft nicht die einzige ist, in welcher das Zusammenleben stattfindet. Bürgerliche und Volksgemeinschaft besteht auch zwischen kirchlich nicht Zusammengehörigen. Das gilt im Guten wie im Bösen. Soll z. B. gegen eine Mehrzahl grober Sünder mit Kirchenbann vorgegangen werden, so muß man erst untersuchen, welche Glieder der Horde auch Kirchenglieder sind. Nur diese können gebannt werden. Für falsche Lehre gelten die gleichen Grundsätze (S. 113). Für das Reformationszeitalter gab es das Problem der Personengrenze im Kirchenbann nicht, denn es rechnete nicht mit einer Konfessionsmehrheit. An und für sich konnte es unter dem Grundsatz cuius regio eius religio das Problem der Kirchenfremdheit und Exemtion vom Bann auch nicht geben. Aber dieser Grundsatz wurde durch allgemeine Duldung oder Bevorrechtung der Vornehmen durchbrochen (Gerhard, XXIV., 364; Brochmand, S. 538). Die Kirche konnte nur gegen deren Glaubenslehre, aber nicht gegen ihre Person vorgehen. Besonders deutlich wird das in den Fällen, in welchen der Landesherr nicht den Glauben seiner Untertanen teilte. Hier geboten die Verhältnisse sogar Zurückhaltung im Urteil über den obrigkeitlichen Glauben (siehe S. 103 ff.).

Die kirchengeschichtliche Entwicklung legte den Lehrern der Orthodoxie als Sonderaufgabe auf, den persönlichen Geltungsbereich der Kirchenzucht zu umreißen. Diese Aufgabe blieb auch den Jahrhunderten der Folgezeit gestellt und wird es bleiben, solange es das Nebeneinander mehrerer Kirchen gibt.

Ehe wir nun auf die sachliche Umgrenzung und Darstellung der Kirchenzucht (disciplina ecclesiastica) nach orthodoxer Lehre eingehen, erscheint es geboten, zuerst mit der einschlägigen reformatorischen Lehre sich zu befassen. Mehr als bei anderen Lehrstücken ist solches Zurückgehen in der Kirchenzucht erforderlich weil sonst manche Besonderheiten der Orthodoxie unverständlich blieben. Neben den Unterschieden gilt es die gemeinsamen Züge hervorzuheben. Viele Unterscheidungen erscheinen weniger lehrmäßig, als durch die gegebene Kirchenverfassung bedingt.

II. Die Kirchenzucht im Spiegel der reformatorischen Lehre.

1. Im Anschluß an die vorreformatorische Gepflogenheit unterscheiden die Schmalk. Art. (Art. IX.) den großen und kleinen Bann (excommunicatio maior und minor). Der kirchliche Charakter des ersteren wird verneint. Maiorem illam excommunicationem, quam papa retinet, non nisi civilem poenam esse ducimus non pertinentem

ad nos ministros ecclesiae. Nach Luther besteht der große Bann in der Reichsacht. Im Gegensatz hiezu ist die excommunicatio minor der rechte christliche Bann. Durch ihn werden offenbare und hartnäckige Sünder von Sakrament und kirchlicher Gemeinschaft ferngehalten.

Bann ist kein ursprünglich kirchlicher Ausdruck. Mit ihm verbindet sich der Begriff der hoheitlichen Bindegewalt. Im Fränkischen Reich bezeichnet Bann die Gewalt des weltlichen Regimentes hinsichtlich Gesetzgebung und Gericht. Bann heißt weiterhin die Strafe, welche vom königlichen Gericht über den Verbrecher verhängt wird (gewöhnlich 60 solidi), aber auch die Friedlosigkeit, welche den trotz feierlicher Ladung dem Gericht Ferngebliebenen trifft. Vom staatlichen fand der Ausdruck Eingang in das kirchliche Leben.

Die Geschichte lehrt uns, daß unter dem gleichen Wort geistliche wie weltliche Einrichtungen verstanden wurden. Wenn also Luther, wie oben dargestellt, großen und kleinen Bann trennt, so entfremdet er nicht der Kirche einen Teil ihrer Zuchtgewalt. Vielmehr hält er das auseinander, was lediglich einen gemeinsamen Namen besitzt und seinem Wesen nach in den staatlichen bzw. kirchlichen Bereich fällt. Der Bann als staatliches Zuchtmittel wird in der kirchlichen Lehre nur der Abgrenzung halber erwähnt. Von ihm ist im Rahmen der Kirchenzucht nicht zu handeln, denn er bildet keine Disciplina ecclesiastica. In den Augen der Reformatoren ist der Bann keine gemischte Sache (mit einer staatlichen und kirchlichen Seite), sondern begreift unter sich zwei völlig getrennte Gegenstände, eine leibliche und eine seelische Ahndung. Nur die erstere besitzt einen Strafcharakter, die letztere wird im übertragenen Sinn als Strafe bezeichnet. Die Kirche wird der leiblichen Strafgewalt ledig gesprochen. Damit muß als Ergänzung zu dem oben Gesagten noch hinzugefügt werden, daß Luther nicht einen Teil der Kirchenzucht dem Staat übertragen hat.

2. Wenn wir uns dem kirchlichen Bereich zuwenden und in der Folge unter Bann (soweit nicht anders vermerkt) den Kirchenbann zu verstehen haben, so sind wir der Frage, inwieweit dabei eine spezifisch kirchliche Einrichtung vorliegt, nicht enthoben. Auch der kleine Bann ist wegen seiner Auslassung in Art. VII und VIII. des Augsb. Bek. hinsichtlich seiner Kirchlichkeit umstritten. Predigt des Wortes und Verwaltung der Sakramente nach Art. VII. des Augsb. Bek. gehören ganz wesensmäßig zur Kirche, so daß sie ohne diese nicht bestehen kann. Ebensowenig ist die Kirche ohne das geistliche Amt denkbar (Art. V. und VI. a. a. O.), welches die genannten Gnadenmittel verwaltet. Hiebei

handelt es sich um Einrichtungen, welche alle Menschen, sofern sie Glieder der Kirche seien und selig werden wollen, angehen.

Das gilt auch von der Sündenvergebung, denn „diejenigen, so nach der Tauf gesündigt haben", sind alle Menschen (Art. XII. der Conf. Aug.). Die Absolution soll Glauben wirken, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnade erworben ist. Wenn die Apologie (Art. XII., Nr. 62) von der Lossprechung sagt, daß sie nichts anderes, denn das Evangelium, ein göttlich Zusage der Gnade und Hulde Gottes sei, so ist damit ausgedrückt, daß sie sachlich in den Bereich der Evangeliumsverkündigung und förmlich zur Zuständigkeit des Evangeliumverkünders gehört. Daß Melanchthon bei dieser Lehre von der Vorstellung der Buße als eines Sakramentes geleitet wurde (Apol. Art. XII., Nr. 41, Art. XIII., Nr. 4), muß erwähnt werden. Doch sind weitere Folgerungen daraus nicht zu ziehen.

Das Gebiet der Kirchenzucht ist davon zu trennen. Sie befaßt sich mit den Früchten der Sünde (Gottesferne), soweit sie in öffentlichen Lastern und Sakramentsverachtung bestehen (Tractatus de potestate papae, Nr. 60 und 74), die nicht bei allen Gläubigen eintreten, nicht bei allen Delinquenten ruchbar werden und nicht bei allen Ueberführten zur kirchlichen Verfolgung gelangen. Ganz deutlich hebt die Kirchenzucht sich ab, wenn man auf den Geltungsbereich schaut. Predigt, Sakrament und Absolution wirken in die Ewigkeit hinein (für letztere insbesondere vgl. Joh. 20, 23). Hingegen Clavis non habet potestatem nisi super terram ligandi et solvendi (Apol. VI.). Durch nichts könnte der Unterschied zwischen Beichthandlung und Kirchenzucht schärfer umrissen werden, als durch einen Blick auf die Wirkung.

Die Einordnung der kirchlichen Zucht in das kirchliche Amt erfolgt durch Melanchthon unter der Ueberschrift De potestate et iurisdictione episcoporum. (Mandatum docendi evangelium, remittendi peccata, administrandi sacramenta, praeterea iurisdictionem, vide licet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursus absolvendi — Tractatus, Nr. 60.) Alle diese Verrichtungen werden zugeschrieben denen, welche der Kirche vorstehen, das ist den Trägern des geistlichen Amtes.

3. Die Einrichtung der Disciplina ecclesiastica besitzt sonach hypothetischen Charakter. Wort, Sakrament und Absolution muß es zu allen Zeiten in der Gemeinde geben; Kirchenzucht hiegegen nur da, wo das eine oder andere Gemeindeglied sich vergeht. Was das Verhältnis der Kirchenzucht gegenüber dem staatlichen Strafrecht anlangt, so liegen den beiden nicht die gleichen Normen

zugrunde. So kann es geschehen, daß ein Vorgang, für welchen eine staatliche Strafe verwirkt ist, von der Kirchenzucht unberührt bleibt und umgekehrt.[68]) Es besteht ein Unterschied im Vollzug. Die weltliche Strafe ist, wie bereits erwähnt, leiblicher Art (auch wenn sie die Unberührtheit des Körpers nicht betrifft); der Bann ist geistlich (Weim. A. 47, 282). Im Unterschied zur weltlichen Strafe kommt dem Bann keine bürgerliche Wirkung zu (Erl. A. 54, 317). Die weltliche Strafe ist Ausdruck des göttlichen Zornes und der Rache (Gr. Kat. III. Hauptst., Nr. 135 ff.). Der Bann dient zur Besserung. Aus dem geistlichen Wesen des Bannes erklärt es sich, daß, wenn er schon in der Kirche in Erscheinung tritt, zu seiner Verwaltung das geistliche Amt zuständig ist. Der geistliche Bann, damit Christus zu predigen und zu schaffen hat, gehört uns, d. h. den Predigern (W. A. 47, 282). An anderer Stelle schreibt Luther: Nec vellem politicum magistratum in id officii misceri, sed omnibus modis separari.[69]) Zu einem Wettbewerb zwischer staatlicher Strafe und kirchlichem Bann kann es daher nicht kommen. Daß ein Vorgehen Strafe sei, dazu muß der Handelnde die göttlich verliehene Ermächtigung besitzen. Der Obrigkeit ist sie verliehen, aber nicht dem geistlichen Amt (Ap. Art. XIII., Nr. 177). Abgesehen von diesen mehr formalistischen Erwägungen ist der von Menschen betätigte Bann um deswillen keine Sündenstrafe, weil Gott diese sich vorbehalten hat. Sustinent aliqui proprias poenas a Deo impositas. Et hae poenae nihil pertinent ad claves, quia claves neque imponere, neque remittere eas possunt, sed Deus sine ministerio clavium imponit et remittit (Ap. Art. XII., Nr. 59). Als solche göttliche der menschlichen Verfügungsmacht entzogene Sündenstrafe werden Krieg, Teuerung und dergleichen Plagen (a. a. O., Nr. 65), wie die ewigen Strafen (Ap. Art. IV., Nr. 8) genannt.

Im Bereich der Rechenschaftsforderung ist somit zu unterscheiden:

a) die (zeitliche und ewige) Sündenstrafe, die von Gott verhängt wird,

b) die staatliche Gerichtsstrafe (großer Bann, Reichsacht), die von der Obrigkeit ausgeht,

c) die Kirchenzucht (kleiner Bann), welche in Händen der geistlichen Diener ruht,

d) die Absolution, welche einen Teil der Heilsverkündigung bildet.

---

68) Vgl. Joh. Saubert, Zuchtbüchlein, Nürnberg 1633 (H. Leube, Die Reformideen . . ., S. 97).

69) Bekenntnisschriften, Ausgabe des D. E. K. A. I., 457.

III. Die Anwendung der reformatorischen Kirchenzuchtlehre in der Orthodoxie.

Für die Darstellung der kirchlichen Zucht kommt nur die unter c) genannte Excommunicatio minor in Betracht. Da aber die Grenze gegenüber den Nachbargebieten nicht leicht zu ziehen ist, insbesondere die Orthodoxie in unterschiedlicher Weise sie gezogen hat, müssen auch die anderen Maßnahmen der Sündenabwehr genannt werden. Die Dogmatiker ziehen die Grenze mehr nach der Zuständigkeit als nach der Sache. Aus der Tatsache, daß ein Gegenstand dem Diener des Wortes oder dem weltlichen Regiment zuerkannt wird, muß auf seinen kirchlichen bzw. weltlichen Charakter geschlossen werden. Einer Grenzausweitung auf der einen entspricht eine Verengung auf der anderen Seite. Die Umgrenzung erfolgt in den einzelnen Fällen auf verschiedene Weise.

1. Nach Hollatz (S. 105) erfolgt die Excommunicatio maior durch den Pfarrer aber mit Zustimmung des Kirchensenats, d. i. des Konsistoriums. Die Grenze zwischen kirchlichem und weltlichem Bereich, wie sie die Reformatoren gezogen haben, findet sich hier zugunsten des ersteren erweitert. Aus der Nennung des großen Bannes unter den Verrichtungen des geistlichen Amtes muß auf dessen kirchliche Einschätzung geschlossen werden. Damit ist ein Höchstpunkt erreicht, bis zu welchem kein anderer die kirchliche Zuständigkeit erstreckt. Ein Rückfall in vorreformatorische Verhältnisse ist um deswillen nicht zu erwarten, weil der Geistliche in der Verhängung des großen Bannes an die Zustimmung des (landesherrlichen) Konsistoriums gebunden ist. Weiterhin bleibt zu beachten: auch wenn die Excommunicatio maior zu den heiligen Dingen gerechnet wird, so erachtet auf der anderen Seite Hollatz (S. 111) die weltliche Obrigkeit als mit Vollmacht über diese ausgerichtet. Wie der Landesherr auf andern Gebieten der Kirche seine Hoheit durchzusetzen vermag, so ist ihm das auch im Bereich der Kirchenzucht nicht unmöglich gemacht. Endlich ist zu bezweifeln, daß Hollatz (so wie Luther) Excommunicatio gleich Reichsacht setzen will. Zum Vergleich mag auf Brochmand (S. 380) verwiesen werden. Dieser versteht unter Excommunicatio minor den Ausschluß vom Herrenmahl und unter Excommunicatio maior den Ausschluß von kirchlichen Aemtern, Sakrament, Gebetsgemeinschaft, Gotteshaus und öffentlichem Hören des Gotteswortes im Heiligtum. Die von Brochmand so bezeichnete Excommunicatio maior bildet somit recht besehen nur eine Ver-

schärfung des kleinen Bannes.[70]) Der Vollzug obliegt in beiden Fällen den Dienern des Wortes aus Beschluß des kirchlichen Senates und in der Zustimmung der ganzen Kirche (a. a. O., S. 378). Wäre die Exkommunikation als weltliche Strafmaßnahme zu erachten, so wäre sie leiblicher Art ohne geistliche Wirkung. Was Hollatz (a. a. O.) sich vorstellt, ist eine kirchliche Maßnahme, verbunden mit bürgerlichen Wirkungen, also ein aus kirchlichen und weltlichen Zügen gemischtes Ding, dessen Verrichtung dem Kirchenmann unter staatlicher Mitwirkung anvertraut ist. Auch gegenüber der Absolution (oben d) wird mehr dem Namen als der Sache nach eine Grenze gezogen. Als sachliches Objekt des geistlichen Amtes bezeichnet Hollatz (S. 100) neben den göttlichen Geheimnissen (mysteria divina) die Kirchenzucht (disciplina ecclesiastica), neben Predigt und Sakrament die Macht und Amt, Sünden zu vergeben und zu behalten (a. a. O., S. 101). Hiebei verschmelzen Kirchenzucht (c) und Absolution (d) zu einer Maßnahme.

Wenn man dem Beispiel der Reformatoren folgend, die beiden Gegenstände als zwei Verfahren ansieht, muß es möglich sein, daß in einem jeden eine Entscheidung für oder gegen das sündige Gemeindeglied ergehen kann, ohne daß das andere Verfahren berührt wird. Mit anderen Worten, es wäre die Unterlassung einer Absolution denkbar, die nicht als kirchendisziplinäres Vorgehen in Betracht käme und umgekehrt eine Lösung vom kleinen Bann, die noch nicht als Absolution anzusehen wäre. Melanchthon erkennt diese Doppelheit, wenn er (Tract. Nr. 60) fordert, daß man, die sich bessern wollen, entbinden und absolvieren soll. (Die lateinische Fassung nennt hier schlicht, das mandatum absolvendi, hat aber das mandatum remittendi peccata bereits vorweg genommen.) Wenn man bedenkt, daß die Lossprechung einen Teil des Evangeliums bildet, während die Disciplina zur Kirche im irdisch-organisatorischen Sinn gehört, müßte sich die Unterscheidung leicht durchführen lassen. Doch spricht die wenig scharfe Trennung, welche Hollatz zwischen beiden vornimmt, schon dafür, daß auch die kirchliche Praxis nicht scharf trennt. Dann hängt alles von der Lossprechung ab. Wird sie gewährt, dann handelt es sich um Lossprechung nach d) (siehe S. 118), wird sie verweigert, um Kirchenzucht nach c). An die Stelle der Auseinanderhaltung zweier Verfahren tritt dann nurmehr die Trennung zweier in einer Verfahrensart möglichen Erkenntnisse. Dieser Vorgang nimmt aber,

70) Brochmand gehört einem Kirchentum (Dänemark) an, das die bischöfliche Verfassung der Kirche ungebrochen vom Mittelalter bis in die Neuzeit bewahrt hat. Daher mochte es ihm nicht schwer fallen, auch nach der Reformation den sog. großen Bann seinen bisherigen Inhabern, eben den Bischöfen, zuzuerkennen.

da er von der Verquickung mit bürgerlichen Dingen und von bürgerlichen Wirkungen nicht frei ist, die Züge eines Strafrechtsganges an, der mit freisprechendem oder verurteilendem Erkenntnis endigen kann.[71]) Einen Schein von verfahrensmäßiger Trennung bildet höchstens noch die Scheidung in Löseschlüssel (clavis solvens) und Bindeschlüssel (clavis ligans). Aus der gründlichen Einvernahme, die der Seelsorger vor Spendung des Sakramentes mit den Beichtkindern vorzunehmen hat (Luther, Erl. Ausg. 54, 317), muß er sich ein persönliches Urteil über das Beichtkind bilden und je nachdem gegen es den Löse- oder Bindeschlüssel anwenden.

2. Solches Vorgehen zeigt anschaulich Gerhard (XXIII., 129). Er unterscheidet (wie Melanchthon) in vierfacher Staffelung neben Wort und Sakrament die Schlüsselgewalt und Kirchenzucht. Alle vier Aufgaben beruhen auf der kirchlichen Gewalt und stehen daher deren ausschließlichem Inhaber, dem geistlichen Amtsträger zu. Dann aber gliedert er die kirchliche Gewalt in Potestas ordinis Wort und Sakrament die Schlüsselgewalt und Kirchenzucht. Alle Absolution und Bann unter den Einheitsbegriff potestas clavium zu einem einzigen Gegenstand zusammengezogen werden. Nachdem die Eingliederung einmal vollzogen ist, findet er keinen Anlaß mehr, die ursprüngliche vierfache Gliederung beizubehalten und erklärt (a. a. O., 265) die Kirchenzucht (d. h. Bann und Absolution) zur dritten Obliegenheit des Geistlichen.

Von einer Vermischung mit dem weltlichen Strafrecht hält Gerhard (a. a. O.) die also aufgebaute Kirchenzucht frei. Unschwer kann er daher ihren kirchlichen Charakter aufrecht erhalten mit der Maßgabe, daß die weltliche Obrigkeit von der Disciplina ecclesiastica ausgeschlossen bleibt. Gerhard (XXII., 352) kennt zwar den Unterschied zwischen äußerer und innerer Kirchengewalt und läßt den Landesherrn von der äußeren Kirchenpolitik nicht ausgeschlossen sein, aber die Kirchenzucht bringt er nicht mit den Außendingen in Verbindung. Lossprechung und Bindung (der Unbußfertigen) gehört ausschließlich zum geistlichen Amt, das vom politischen Amt geschieden bleiben muß.

3. Genauer als Gerhard läßt Quensted (S. 437) Schlüsselgewalt und Kirchenzucht getrennt sein. Das zeigt sich darin, daß er den Bindeschlüssel nicht zu dieser rechnet, sondern mit dem Löseschlüssel zusammen nennt. Die Schlüsselgewalt rechnet der Verfasser samt Wort und Sakrament zu den innerkirchlichen Handlungen. Das Gleiche gilt auch vom Bann, den er (im Hinblick auf seine Wirkung) als Kirchenausschluß bezeichnet. Dieser erfolgt

71) W. Elert, Morphologie I., 311.

durch kirchliches Urteil, das von dem mit geistlichem Rang ausgerüsteten Dienst erlassen wird. Iurisdictio und ordo sollen dem gleichen Inhaber zustehen.

Quensted (a. a. O.) schließt damit den Magistratus zugunsten des geistlichen Amtes von der Kirchenzucht aus. Dennoch erklärt er (S. 440) es unter Ablehnung Ostoroths für falsch, daß Christi Kirche die Disciplina ecclesiastica allein durch sich selbst ausübe, so daß auch nicht der kleinste Teil von deren Ausübung der weltlichen Obrigkeit verbleibe. Eine Mitwirkung des Landesherrn kommt bei der Haeresienabwehr in Betracht. Bezähmung der Ketzerei rechnet er zu den außerkirchlichen Handlungen, zu deren Erledigung die weltliche Obrigkeit berufen ist.

Damit wird der bisherige kirchendisciplinäre Rahmen überschritten. Die Kirchenzucht, an welcher Quensted den Magistratus beteiligt sein läßt, verfolgt mehr Uebertretungen, als nur offenbaren Lasterwandel und Mißbrauch der Sakramente. Zu diesen innerlichen Vergehen (delicta intrinseca) tritt die Ketzerei als äußerliches (extrinsecum). Ihre Abwehr besitzt (und erfordert auch) gewisse einheitliche und politische Züge.

Bei Ketzerei als Verfolgungsgegenstand kann es sich nur um die von Gerhard (siehe S. 113) so bezeichnete manifeste Haeresie handeln. Ob zwischen ihr und der Kirche noch ein inneres Band besteht, muß dahingestellt bleiben. Aber der Frage nach dem kirchlich-organisatorischen Band muß Beachtung geschenkt werden und damit taucht ein neuer Gesichtspunkt auf, nämlich der Gedanke des Kirchenregiments. Für den Landesherrn des 17. Jahrhunderts hat Ketzerei nicht so sehr Bedeutung als Verkehrung der Wahrheit, sondern als Gefährdung der landeskirchlichen Einheit. Andere Lehre, die sich offen durchsetzt, bedeutet Verletzung der Religionshoheit. Auch ein frommer Fürst, dem es um die Wahrheit zu tun ist, wird vor dem politischen Moment der Ketzerfrage die Augen nicht verschließen, besonders wenn aus dem Zusammenleben von Kirche und Ketzerei öffentliche Unruhe zu erwachsen droht (Quensted, S. 448). Recht besehen verfolgen Kirche und Staat auch bei gemeinsamer Bekämpfung der Irrlehre verschiedene Ziele. Das drückt sich auch in der Durchführung aus. Nicht kommt es zu einer Vermischung, daß etwa der Geistliche nur mit Genehmigung des Landesherrn bannen (siehe aber andere Stellungnahmen unten) oder dieser nur ad nutum sacerdotis das Schwert führen könnte. Vielmehr handelt jeder (auch der Untertan) zur Abwehr auf seinem ureigenen Gebiet. Gegenüber den Ketzern obliegt daher (a. a. O., 444) dem geistlichen Amt exclusio a communione corporis ecclesiae, dem Landesherrn exclusio a communione civilis societatis und dem Untertanen exclusio a communione convictus.

Quensted hält genau kirchlichen und staatlichen Bereich in der Sache, wie in der persönlichen Zuständigkeit auseinander. Was einer späteren Zeit geläufig ist, daß nämlich Irrlehrer und ihre Anhänger vom geistlichen Amt gemaßregelt werden, bedeutete für seine Zeit eine Neuerung. Was die Irrlehre als eine kirchenfeindliche Organisation anlangt, so wird ihre Abwehr nach Ansicht der anderen Schriftsteller ausreichend von der Obrigkeit betrieben. Gegen die Irrlehre als Untergrabung der Wahrheit ist die Kirche auch nicht wehrlos. Denn sie besitzt unveräußerliche Vollmacht für Lehrprüfung und Irrtumsabweisung. Gegen die Irrlehre als persönliche Zügellosigkeit besitzt sie ohnedies die Kirchenzucht. Korrekter mag es sein, diese drei Stücke auseinanderzuhalten, einfacher ist es, sie unter dem Begriff der kirchlichen Haeresienabwehr zu einem Lehrstück zu vereinigen. Dabei entsteht die Gefahr, daß der Inhaber des kirchlichen Lehr- und Zuchtamtes sich die geistige Haltung des Magistratus zueignet, und auf diesem Gebiet als Richter und Oberherr auftritt. Dadurch würde die Kirchenzucht zu einem strafrichterlichen Akt und verlöre ihren seelsorgerlichen Charakter. Brochmand (S. 381) warnt vor dieser Gefahr und erblickt in einer gerichtsmäßigen Vollmacht zum Lösen und Binden gerade den Abweg, welchen Rom in der Kirchenzucht eingeschlagen habe.

4. Wenn wir einen Blick auf die bisherige Darstellung werfen, erkennen wir, daß auf dem Gebiet der Kirchenzucht trotz der Verquickung staatlicher und kirchlicher Belange eine Auseinanderhaltung möglich ist. Bisher ist noch keine Handhabe zu finden, mit welcher dem geistlichen Amt die Disciplina ecclesiastica streitig gemacht werden könnte. Das wird anders, wenn man die Folgen der Kirchenzucht bedenkt. Mit dem Hinweis darauf, daß sie heilige Versöhnung und Tröstung, aber keine Strafe ist (Seckendorff, S. 574), ist das letzte Wort nicht gesprochen. Wie jedes andere kirchliche Handeln, ist auch die kirchliche Zucht auf Oeffentlichkeit gerichtet (siehe S. 72). Den Kreis dieser Oeffentlichkeit bilden die Bekenntnisgenossen; das sind bei geschlossenem Bekenntnisstand alle Landesbewohner. Nach deren Anschauung, sofern sie nur von herkommensgemäßer Kirchlichkeit sind, wirkt der Bann beschimpfend. Für die Obrigkeit, die über die Ehre der einzelnen Untertanen zu wachen hat, kann die Verhängung der Kirchenzucht nicht gleichgültig sein. Denn wenn auch nicht beabsichtigt, tritt als ungewollte Nebenerscheinung doch öffentliche, bürgerliche Wirkung auf Grund der tatsächlichen Verhältnisse ein.[72]) Unabhängig

72) Es erscheint nicht unangebracht, aus dieser Wirkung auf das Vorhandensein einer staatlichen und kirchlichen Societas im Sinne Melanch-

vom Charakter des (kirchlichen) Urhebers ist die Wirkung die gleiche, als habe der Landesherr gehandelt. Das mag hingehen, soweit der Bann zu Recht verhängt wird. Zum Einschreiten aber fühlt die Obrigkeit sich berufen, wenn die Zuchtmaßnahme einen Unschuldigen trifft. Die Hilfe des Landesherrn wird regelmäßig darin bestanden haben, daß er die Aufhebung des zu Unrecht verhängten Bannes erwirkte.

Daneben entwickelt sich der Gedanke der Vorbeugung. So berichtet Seckendorff (a. a. O.) von Landesgesetzen, nach welchen man den Pfarrern habe Einhalt tun müssen, daß sie nicht nach ihrem Amt und Gewissen mit der Suspension oder Abhaltung von Beichtstuhl, sondern erst mit Willen und Geheiß der Vorgesetzten, d. h. des Konsistoriums verfahren. Der Verfasser leugnet nicht, daß der Sache nach allein die Geistlichen zum kirchendisziplinären Vorgehen berufen seien. Er bestreitet ihnen also nicht das Recht, auf den öffentlichen Ruf der Bürger durch Verhängung oder Unterlassung des Bannes in gutem oder schlechtem Sinn einzuwirken. Wenn er die Einschränkung der kirchlichen Banngewalt seitens des Landesherrn rechtfertigt, so geschieht es um der Verfehlungen willen, die manche Pfarrer bei Ausübung der Disciplina ecclesiastica sich zuschulden kommen ließen. Zur Begründung verweist er auf die Nachlässigkeit der Geistlichen, auf die Erhebung von Geld und das Ansehen der Person. Seckendorff bedauert es als einen Schimpf des Predigtamtes, daß um des großen Mißbrauches und parteiischen Eifers Einzelner willen nun auch fromme, gewissenhafte und gelehrte Pfarrer dieser Ordnung sich untergeben müssen. Aus der Bemerkung, daß solche Pfarrer deshalben vor Gott entschuldigt seien, ist zu entnehmen, wie außergewöhnlich Seckendorff es ansieht, daß ein Geistlicher abhängig von anderen Personen die Kirchenzucht ausüben muß. Fast wie ein Verstoß, für welchen der Amtsträger Rechnung zu legen hat, kommt ihm eine landesherrlich genehmigte Bannung vor.

5. Was in Seckendorffs Augen einen Notfall bildet, das betrachten andere als Regelerscheinung. In diesem Zusammenhang erkennt Brochmand (S. 377) dem Landesherrn die Einsichtnahme in die Kirchenzucht zu aus der Beobachtung beider Gesetzestafeln. Unabhängig von der Mißbrauchsfrage gilt der Grundsatz, daß die Kirchenzucht vom geistlichen Amt allein nicht ausgeübt werden kann. Böhmer (Ius eccl. Prot. III., 762 ff.) steht auf diesem Standpunkt und begründet ihn mit der Behauptung, daß das Amt der

---

thons zu schließen. Vgl. F. Hübner, Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh 1936, S. 105 ff. und die dort befindlichen Zitate.

Schlüssel der Kirche als solcher übergeben sei. Das ist richtig. Aber wenn vom Binde- und Löseschlüssel auf die Disciplina ecclesiastica geschlossen wird, so kann das nur auf Kosten der Auseinanderhaltung beider geschehen. So werden beide zu einem Gegenstand vermengt. Weiterhin kann aus der Tatsache, daß ein Ding der Kirche als solcher anvertraut ist, noch nicht gefolgert werden, daß seine Verrichtung mehreren Personen oder Ständen der Kirche obliege. Der Verfasser zieht diesen Schluß bezüglich der Mitteilung von Wort und Sakrament (zutreffend) auch nicht. Endlich erscheint es nach der bisherigen Erörterung fraglich, ob die These von der Uebertragung der Disciplina ecclesiastica an die Kirche richtig ist. Uebertragen ist der Kirche, d. h. jedem einzelnen Christen die Vollmacht zur Lehrprüfung (deren Ausübung sich nach dem vorhandenen Wissen und Verständnis richtet). Von der Lehrprüfung ist aber die Kirchenzucht völlig verschieden.

Während Böhmer bei Ausübung des Bannes dem Landesherrn nur ein Ermächtigungsrecht einräumt, entzieht Calov (VIII., 340) die Kirchenzucht dem geistlichen Amt ganz und gar. Ebenso überträgt er die Schlüsselgewalt auf den Magistratus. Den Ausgangspunkt seiner Lehre bildet die Zuteilung von Schlüsselgewalt und Zucht an die Kirche als solche (VIII., 334). Kennzeichnend für Calov ist nicht das Streben nach Einengung des geistlichen Amtes, sondern die betonte Abkehr vom potestas-iurisdictio-Schema des Tractatus de potestate und Hinkehr zu Art. VII. der Confessio Augustana. Somit ist eine Abkehr von Melanchthon darin enthalten. Doch erteilt Calov dem Verfasser des Augsb. Bek. offensichtlich den Vorzug vor dem Urheber des Tractatus. In diese Linie gehört auch die Auseinanderhaltung von Schlüsselgewalt und Kirchenzucht, die bestehen bleibt, auch wenn Calov (VIII., 340) beide dem Landesherrn als Außenbischof (episcopus exothen) zuschreibt. Damit wird für das geistliche Amt der Rahmen von Art. VII. des Augsb. Bek. gewonnen: Es besteht aus zwei Teilen, nämlich Wort und Sakrament.

Daß Calov im kirchlichen Leben seine Lehre genau durchgeführt und auch die Absolution an die weltliche Obrigkeit übertragen wissen will, ist nicht anzunehmen. Die Könige erkennen leibliche Strafe zu (a. a. O., S. 384), während die Priester geistliche Vergeltung üben. Wie der Verfasser sich die Abgrenzung und den Vollzug dieser geistlichen Vergeltung denkt, gibt er nicht an.

Wenn man nach den Gründen sucht, aus welchen die Kirchenzucht von dem geistlichen auf das Regieramt übertragen wird, so ist auf den schon vielfach erwähnten Begriff der Iurisdictio zurückzugehen. In der vorreformatorischen Zeit ist er weiter, als der oben entwickelte Begriff der Kirchenzucht (siehe S. 249 ff.)

und umfängt auch das gesamte materielle und Verfahrensrecht in Ehesachen. Bereits durch den Tractatus (Nr. 77 ff.) wurden diese den Bischöfen und damit dem kirchlichen Amt überhaupt entzogen. Darin liegt der Ursprung für alle Bestrebungen enthalten, welche unter Einbeziehung in die Iurisdictio auch die Ahndung des bösen Wandels und der Kirchenverachtung auf den Landesherrn übertragen wollen. Ihm wird öffentliche Bevollmächtigung (Baier, S. 1035) zur äußeren Kirchenzucht zuerkannt. Das bedeutet, daß beim Landesherrn nicht nur die tatsächliche Uebung, sondern auch die wahrhafte Ermächtigung hiefür zu finden ist. Die Kirche besitzt die Schlüssel zum Himmelreich (a. a. O., S. 1057), aber ihre Handhabung, d. h. die Erhaltung der Disciplina ecclesiastica, schreibt Baier (S. 1086) der weltlichen Obrigkeit zu.

Schlußwort.

Das Reformationsjahrhundert stand im Zeichen des sieghaft sich durchsetzenden Gotteswortes. Der Orthodoxie ist es um Sicherung des konfessionellen Besitzstandes zu tun. Zum Geisteskampf ist sie allezeit und gegenüber jedem Gegner bereit, aber sie will nicht ohne stärkste Sicherung dem Kampf entgegengehen. Daß mit dem Bibelwort kein Gegner die Lehre des Luthertums anzugreifen vermag, dessen fühlt man sich gewiß. Aber den mit Menschengeist vorgetriebenen Angriff gilt es mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn abzuwehren. So wird ein starker Wall errichtet. Zu einem festungsartigen System werden die einzelnen Lehrpunkte zusammengeschlossen. Lückenlos umschließt den gesamten Lehrinhalt ein Fortgürtel von vielen in sich geschlossenen loci. Solange solche Verteidigungsanlage im Bereich der eigenen kirchlichen Lehre errichtet wurde, erwies sie sich am Maßstab der Heiligen Schrift gemessen, als unüberwindlich. Anders, wenn die Orthodoxie, bildlich gesprochen, den Gegner im eigenen Lager zu schlagen gedachte, d. h. auf dessen Voraussetzungen und Anschauungen sich einließ. Ob sie hiebei die Oberhand behielt oder unterlag, war dann nur eine Frage der Dialektik und der apologetischen Gewandtheit. Aber die überzeugende Durchschlagskraft, beruhend in der Uebereinstimmung mit den Vätern der Reformation, fehlte. In der Lehre von der unsichtbaren Kirche, der Unfehlbarkeit und der Kirchenzucht ist das hinreichend deutlich geworden.

In der Auseinandersetzung wird auch die Organisation zum strittigen Punkt. Um nur ein Beispiel zu nennen: Rom kennt ohne Papsttum und ohne den diesem unterstehenden Episkopat keine christliche Kirche. Die kirchliche Legitimität bemißt sich hiebei ohne

Rücksichtnahme auf materielle Lehrerwägungen rein nach einem förmlichen Grundsatz. Auf Grund der Heiligen Schrift bestreitet der Protestantismus heute wie damals den römischen Anspruch. Das Vorhandensein von Kirche ist nie aus organisatorischen Erwägungen zu erholen, sondern rein aus der Wort- und Sakramentsgemeinschaft festzustellen. Die Erwägung, daß die menschliche Kirchengemeinschaft der Ausbreitung von Gottes Wort äußerst hinderlich sein kann, ihr aber restlos förderlich und dienstbar sein muß, kann es nimmermehr zulassen, die Frage nach dem Aufbau und Handeln der Kirche in irgendeiner Hinsicht als geringfügig abzutun. So liegen auch hier der Untersuchung von organisatorischen Fragen Hauptgebiete der ganzen orthodoxen Lehre zugrunde. Die Orthodoxie zeigt uns, daß ohne kanonisches Recht und ohne biblizistische Kirchenverfassung der Gemeindeaufbau Mittelpunkt einer allseitigen Untersuchung sein muß.

Damit kommen wir zur materiellen Sicherung der Kirche. Die gleiche Mühe, welche auf die genaue Herausarbeitung dogmatischer Einzelfragen verwandt wurde, kam auch der Regelung kirchlicher Bedürfnisfragen zugute. Der Umfang des kirchlichen Handelns zeigt uns, daß kein gemeindlicher Sachbedarf der Erwähnung unwürdig ist. Bemerkenswert an der Orthodoxie (im Gegensatz zum Reformationszeitalter) ist die Regelung dieser Dinge im Rahmen kirchlicher Dogmatik. Dadurch erscheint auch die Drei Stände-Lehre nicht nur als Verlegenheitslösung. Auf sie wird nicht um des bloßen Organisierens willen zurückgegriffen. Die drei Ordines erscheinen als Träger verantwortungsvollen kirchlichen Handelns. Wenn Gegenstand der Dogmatik nicht nur das der Gemeinde mitzuteilende Gotteswort war, sondern auch die Verteidigung und Unterhaltung der Diener des Wortes, dann gewinnen der Wehrstand und Nährstand neben dem kirchlichen Amt theologische Bedeutung.

All diese Lehren werden aus dem öffentlichen Leben erst richtig verstanden. Gerhard zitiert ein Argument Bellarmins gegen das Luthertum, wonach dieses kaum entstanden, bereits zu welken begonnen habe. Nun ist es in der Christenheit schlechthin ausgeschlossen, aus dem äußeren Zustand der Gottesgemeinde auf die Richtigkeit ihres Glaubens zu schließen. Aber die Beobachtung, welche die Aufstellung eines solchen Trugschlusses überhaupt ermöglichte spricht für das Vorhandensein eines ernsten Gefahrzustandes. Gegen ihn gab es nur eines: Zusammenraffung aller Kräfte eines Landes zur Sicherung der lutherischen Lehre im Innern und Abwehr kirchlich-politischer Gegner nach außen. Kirchliches und staatliches Anliegen erscheinen so auf das Engste verknüpft. Das mußte seinen Ausdruck auch in der kirchlichen Dog-

matik finden. So wirkt es zwar theoretisch befremdlich, daß in der Dogmatik der Locus de magistratu politico gleichwertig neben dem Lehrstück de ministerio ecclesiastico steht, aber aus dem praktischen kirchlichen Leben heraus erscheint es durchaus einleuchtend.

Andere Zeitumstände brachten andere Anschauungen in der Lehre vom kirchlichen Aufbau. Daß Kirche auch ohne die Sicherung des landesherrlichen Kirchenregimentes bestehen kann (wenn auch zumeist nur im kleinen Kreise), lehrte der Pietismus. Daß auch noch so starke geistige Befestigungsanlagen die Kirche nicht vor dem Verfall zu schützen vermögen, zeigt um eine kleine Weile später das Eindringen des Rationalismus. Denn wenn der Landesherr selbst von der rechten Lehre abweicht, wie soll er dann in der Lage sein, die von der Kanzel ausgehende Verkündigung lehrmäßig zu beurteilen und die Geistlichen zu rechter Lehre anzuhalten?

Auch die Reformation verschloß ihre Augen nicht vor den Bedürfnissen des kirchlichen Aufbaues und Handelns. Aber sie stellte hierüber keine Glaubenssätze auf. So erscheint die orthodoxe Dogmatik mit Gegenständen überlastet, die ihrem Wesen nach in andere Wissensgebiete hineingehören.

Hinter allen zeitgebundenen Lehren erscheint jedoch das Festhalten an der Kirche Christi. Im Ziel ist kein Abweichen zu spüren. Hierin weiß die Orthodoxie mit den Propheten und Aposteln, mit den alten Kirchenlehrern, wie mit den Vätern der Reformation sich einig, daß ihre Vertreter in keiner irdischen Gemeinschaft mit beliebigen menschlichen Satzungen ihr Heil suchen, sondern in das Gottesvolk gehören, in die eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche.